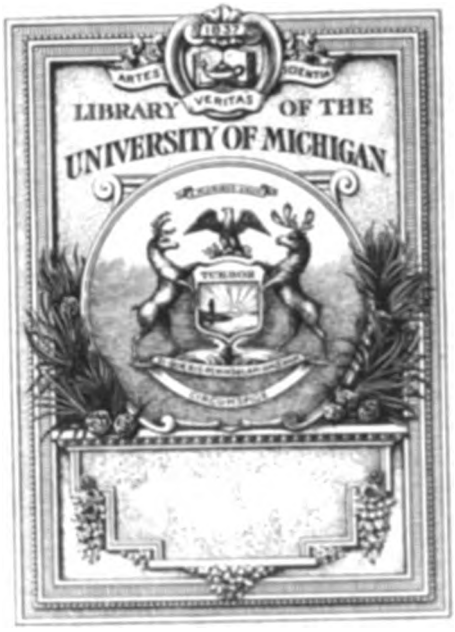
B 821,417

Nicolai Hartmann

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis

Digitized by Google



Digitized by Google

BD
162
.H333
1925

Digitized by Google

Digitized by Google

Grundzüge einer
Metaphysik der Erkenntnis

von

Nicolai Hartmann
o. ö. Professor an der Universität Marburg

Zweite, ergänzte Auflage

Berlin und Leipzig 1925
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Digitized by Google

Ohlenroth'sche Buchdruckerei Erfurt

Digitized by Google

Philos.
Harrass.
10-24-27
15283

Vorwort zur ersten Auflage.

Metaphysik der Erkenntnis — das will ein neuer Name sein für Erkenntnistheorie — besser als Erkenntniskritik: nicht eine neue Metaphysik, deren Grundlage Erkenntnis wäre, sondern durchaus nur eine Erkenntnistheorie, deren Grundlage metaphysisch ist.

Daß hinter dem neuen Namen auch eine neue Sache stecke, darf nur mit Vorbehalt behauptet werden. Der Erkenntnistheorien sind viele; eine neue den alten hinzuzufügen, ist am Ende gar kein Erfordernis. Ich glaube, daß die Sache, zu deren Sprecher ich mich mache, in vielen philosophischen Köpfen bestanden hat und noch besteht; desgleichen daß sie in vielen Teilen bereits klar ausgeprägt vorliegt. In diesem Sinne ist sie gewiß keine neue Theorie. Aber es gibt ein Neues im Alten, dessen Sein damit, daß es war und ist, nicht erschöpft ist, ein Etwas, das uns fehlen kann, obgleich wir es haben. Man muß es neu sehen lernen, um es im Alten zu erkennen. In diesem Sinne ist Metaphysik der Erkenntnis uns Heutigen, wie ich fürchte, nur gar zu sehr eine neue Theorie. Ihr Problem ist — so behaupte ich — das Kernproblem der Erkenntnis. An ihm scheiden sich die Theorien, je nachdem sie es erfassen oder verfehlen, in solche, die wirklich Erkenntnistheorie sind, und solche, die es nicht sind.

Ein Neues im Alten herauszuarbeiten, das über dem Gegensatz der Standpunkte besteht, ist die Aufgabe dieses Buches. Es macht damit einen ersten Versuch und muß sich die Beschränkungen eines solchen auferlegen. Es kann keine vollständige Theorie liefern, sein Gegenstand macht nicht den ganzen Gehalt des Erkenntnisproblems aus. Es greift aus der unübersehbaren Problemfülle des Erkenntnisphänomens nur einen Komplex heraus. Dieser Komplex aber ist — das wird niemand bestreiten — der in der Forschung unserer Tage vernachlässigte. Daß er zugleich der zentrale Fragekomplex der Erkenntnistheorie ist, wird erst noch besonders zu erweisen sein.

Aber auch nicht alles, was zu diesem Fragekomplex gehört, kann hier zu Worte kommen, sondern wiederum nur ein Ausschnitt allgemeinerer Fragen. Von Rechts wegen gehörte die ganze Kategorienlehre mit dazu. Praktisch aber läßt sich ihre Abtrennung von den

Digitized by Google

Grundfragen nicht vermeiden. Gegen diese gehalten sind ihre Probleme Spezialfragen. Kategorienlehre ist heute nicht mehr, was sie zu Kants Zeiten war, ein Abschnitt eines Abschnitts. Sie hat sich zu einer verzweigten Disziplin ausgewachsen, die gesonderte Behandlung erfordert. Auch geht ihr Problem keineswegs im Erkenntnisproblem auf. Es steht mitten inne zwischen Logik, Ontologie, Gnoseologie und Psychologie. Ja, sie greift über diese Gebiete, über die Grenzen des Theoretischen, hinaus ins Reich der Werte. Auch aus diesem Grunde ist das Vorliegende nur ein Teil — die äußere Geschlossenheit darf darüber nicht täuschen — aus einem Ganzen, in dem sich manches erst rechtfertigt. Das mag den Leser in einzelnen Punkten zu willkürlicher Ergänzung in einer der gewohnten Richtungen verleiten. Keine Spezialuntersuchung kann dem ganz vorbeugen. Um so mehr muß sie sich gegen jede Ergänzung solcher Art verwahren. Jede Abrundung, die nicht aus dem Gang der Untersuchung selbst stammt, kommt einem Mißverständnis gleich. Die Untersuchung hält sich in den Grenzen des Möglichen bewußt diesseits gewisser letzter metaphysischer Entscheidungen — die standpunktlichen sind nicht die einzigen — und jedes Vorgreifen muß eine Methode, die eben in dieser Diesseitigkeit wurzelt, zerstören. Erkenntnistheorie kann für sich genommen überhaupt nicht über metaphysische Grundfragen entscheiden. Das ist Sache einer anderen, fundamentaleren Disziplin, der Ontologie, die allseitig, und nicht bloß theoretisch, orientiert sein muß. Auf gewisse Grundlagen dieser Disziplin geht freilich auch die vorliegende Untersuchung ein. Aber die Durchführung muß sie einer späteren, breiter anzulegenden Arbeit überlassen.

Manchem Fachgenossen wird außerdem die Bezugnahme auf die einschlägige Literatur der Gegenwart fehlen. Aus zwingenden äußeren Gründen habe ich bei dieser Drucklegung von allen ins einzelne gehenden Auseinandersetzungen, sowie von Heranziehung vieler wertvoller Bestätigungen abgesehen. Die Aufnahme der zum Text gehörigen Anmerkungen hätte das Buch um mehr als die Hälfte seines Umfanges vergrößert. Und ein bloß gelegentliches Eintreten in Auseinandersetzung würde nur den Schein der Einseitigkeit erwecken. Der kritische Leser also wird sich auf seine eigene Kenntnis der Fachliteratur angewiesen sehen; ihm wird nicht entgehen, daß zahlreichen Lehrmeinungen gegenüber eine sehr bestimmte Stellungnahme wenigstens imp'icite durchgeführt ist. Dem Lernenden aber, dem das Werk als Lehrbuch dienen soll, wird das Fehlen des kritischen Apparats wohl eher eine Erleichterung bedeuten. Er sieht sich im Gang der Untersuchung nicht vor die üblichen Meinungsgegensätze, sondern unmittelbar vor die Probleme selbst gestellt.

Digitized by Google

In sichtbarer Form ist nur auf die großen geschichtlichen Ahnen der Erkenntnistheorie Rücksicht genommen. Diesem Erfordernis ist der zwischen die Problemanalyse und die eigentliche Theorie eingeschaltete „zweite Teil" gewidmet. Daneben sind in der Kritik der idealistischen Theorien gewisse Grundlehren der Neukantianer herangezogen, wobei freilich, entsprechend der Art der Untersuchung, mehr was mich von ihnen scheidet, als was mich mit ihnen verbindet und was ich ihnen verdanke, zum Vorschein kommt. Die Einseitigkeit dieser Auswahl ist in der Sache begründet: nach dieser Richtung vor allem mußte eine ontologisch orientierte Erkenntnistheorie Klarheit schaffen.

Positiver konnte das Verhältnis zur Phänomenologie gestaltet werden. Mit der tatsächlichen Arbeit ihrer Methode (nicht mit ihrer Methodenlehre) weiß ich mich in der Ausgangsstellung solidarisch. Die Art der theoretischen Verwertung des am Phänomen gewonnenen Materials ist notgedrungen in einer Metaphysik der Erkenntnis eine andere.

Mai 1921.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die neue Auflage bringt in den Hauptteilen den Text der alten wieder. Die Änderungen und Ergänzungen beschränken sich auf das dringlichste: einige eingefügte Kapitel und Unterabschnitte, sowie den bisher noch fehlenden „fünften Teil", der dem Problemgebiet des Apriorischen einen Abschluß gibt. Dem Umfang nach ist das Hinzugefügte nicht wenig. An der Aufgabe gemessen aber, vor die mich die Neuauflage stellte, ist es wenig — ein Bruchteil dessen, was die Sache erfordert hätte.

Die Beschränkung mußte ich mir auferlegen, weil es sonst Jahre hätte dauern können, bis ich die Umarbeit, wie sie mir vorschwebte, zustande gebracht hätte. Der Grund liegt darin, daß eine Metaphysik der Erkenntnis die Bearbeitung des Kategorienproblems voraussetzt, ohne sie doch in ihren eigenen Rahmen aufnehmen zu können. Als ich vor vier Jahren die erste Auflage vorbereitete, trug ich mich mit der Hoffnung, eine spätere zweite Auflage schon auf eine durchgeführte und veröffentlichte „Kategorienlehre" stützen zu können. Die Schwierigkeiten der Kategorialanalyse einerseits — sie werden mich, wie es scheint, noch ein Jahrzehnt fortgesetzter Arbeit kosten — und der über Erwarten schnelle Absatz der ersten Auflage andererseits haben diesen Plan vereitelt. So bleibe ich die eigentlichen ontologischen Grundlagen

Digitized by Google

auch diesmal schuldig und lasse das Buch mit einigen Ergänzungen wiedererscheinen, die den Charakter des Vorläufigen nicht verhehlen.

Wenn ich aber erwäge, wie es in meiner eigenen Werkstatt noch mancher elementaren Arbeit bedarf, ehe die ontologischen Grundfragen spruchreif werden können, so will es mir scheinen, daß auch dem Leser, sofern er auf die Probleme selbst gestimmt ist und nicht auf greifbare Resultate, die offenen Fragepunkte in der jetzigen Bearbeitung eine bessere und wahrhaftigere Orientierung bedeuten dürften als antizipierende Ergänzungen, welche die Lücken verschleiern.

Januar 1925.

N. Hartmann.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erster Teil.

Phänomen und Problem der Erkenntnis.

I. Abschnitt: Das Unmetaphysische im Erkenntnisproblem.

1. Kapitel. Notwendige Unterscheidungen 11
   a) Dreierlei Metaphysik 11
   b) Problemlage und Problemgehalt 12
   c) Das weitere und das engere Erkenntnisproblem 15
2. Kapitel. Das Psychologische im Erkenntnisproblem 17
   a) Erkennen als psychisches Geschehen 17
   b) Psychologismus und Antipsychologismus 19
   c) Gnoseologie und Psychologie 20
3. Kapitel. Das Logische im Erkenntnisproblem 22
   a) Formale, ontologische und transzendentale Logik 22
   b) Logik des Denkens und Logik des Gegenstandes 23
   c) Erweiterung der logischen Sphäre 26
   d) Das Logische und die aprioriſchen Prinzipien 27
   e) Der Panlogismus und die metaphysischen Restprobleme 28
   f) Logische Sphäre und ideale Sphäre 30
   g) Ideale und reale Ontologie 32

II. Abschnitt: Das Metaphysische im Erkenntnisproblem.

4. Kapitel. Gnoseologische Einstellung 33
   a) Metaphysik und Kritik 33
   b) Phänomenologie und Aporetik 35
   c) Der Umfang des Gegebenen 39
5. Kapitel. Analyse des Erkenntnisphänomens (Phänomenologie der Erkenntnis) 43
   a) Das Grundphänomen des „Erfassens“ 43
   b) Das „Bild“ des Objekts im Subjekt 44
   c) Das transzendente Objekt als „Bestimmendes“ 46
   d) Aposteriorische und aprioriſche Erkenntnis 47
   e) Gnoseologisches Ansichsein 50
   f) Grenzphänomene der Erkenntnis 52
   g) Die verschiebbare Grenze der Objektion 52
   h) Das Phänomen der Wahrheit 54
   i) Ontologisches Ansichsein und die unverschiebbare Grenze der Objektion 56

Digitized by Google

Seite

6. Kapitel. Analyse des Erkenntnisproblems (Aporetik der Erkenntnis) ... 59
a) Die allgemeine Aporie der Erkenntnis ... 59
b) Die Aporie der Wahrnehmung und der Gegebenheit ... 61
c) Die Aporie der Erkenntnis a priori ... 62
d) Die Aporie des Wahrheitskriteriums ... 64
e) Die Aporie des Problembewußtseins ... 67
f) Die Aporie des Erkenntnisprogresses ... 69
g) Die ontologische Aporie hinter der gnoseologischen, oder die Aporie des Seins ... 71

III. Abschnitt: Ergänzungen und Anmerkungen.

7. Kapitel. Zum Erkenntnisphänomen ... 74
a) Der durchgehende Apriorismus in der Analyse des Phänomens 74
b) Das Erkenntnisgebilde als Bild des Objekts („Abbild und Urbild") 77
c) Apriorität und Rezeptivität, Aposteriorität und Spontaneität ... 79
d) Gnoseologischer und teleologischer Wahrheitsbegriff ... 80
e) Kritik des teleologischen Wahrheitsbegriffs ... 82
8. Kapitel. Zur Terminologie des Gegenstandes ... 85
9. Kapitel. Zu den Erkenntnisaporien ... 88
a) Die Grundaporie und ihre Geschichte ... 88
b) Der Satz des Bewußtseins ... 90
c) Zur Aporie des Apriorischen ... 92
d) Kriterium und „Anzeichen" ... 94
e) Zur Aporie im Wissen des Nichtwissens ... 97
f) Erkenntnisprogreß und Erkenntnisgegenstand ... 99
10. Kapitel. Kritische Zusätze ... 103
a) Phänomenologische Einwände ... 103
b) Intentionalität des Bewußtseins und Ansichsein des Gegenstandes 105
c) Gegensatz von intentionalem und ansichseiendem Gegenstande ... 107
d) Das wirkliche Erkenntnisphänomen und sein abstraktes Surrogat 108
e) Gnoseologische Transzendenz und Immanenz ... 111
f) „Haben" und „Erfassen" ... 113
g) Orientierung auf das Ansichseiende ... 115
h) Intention und Projektion ... 118

Zweiter Teil.

Standpunkte und Lösungsversuche.

I. Abschnitt: Apriorische Diskussion möglicher Standpunkte.

11. Kapitel. Geschichtliche und a priori mögliche Standpunkte ... 122
12. Kapitel. Die Grundtypen möglicher Standpunkte ... 125
a) Der Einteilungsgrund ... 125
b) Apriorische Diskussion der drei Fälle ... 126
c) Künstliche Aporien und relatives Kriterium des Standpunktes ... 127

II. Abschnitt: Realistische Theorien.

13. Kapitel. Natürlicher Realismus ... 129
a) Grundzüge der natürlichen Weltansicht ... 129
b) Apriorität der natürlichen Realitätsthese ... 131
14. Kapitel. Wissenschaftlicher Realismus ... 132
a) Die kategoriale Umwälzung im wissenschaftlichen Weltbilde ... 132

Digitized by Google

Seite
b) Naturalistische Erkenntnistheorie und Materialismus 134
c) Gnoseologischer Übergriff des Naturalismus 135
d) Rechtsgrenze der wissenschaftlichen Realitätsthese 137
15. Kapitel. Metaphysischer Realismus 138

III. Abschnitt: Idealistische Theorien.

16. Kapitel. Empirischer Idealismus 140
a) Skeptischer und sensualistischer Subjektivismus 140
b) Aufhebung der Realitätsthese und Solipsismus 141
c) Die „unbewußte Produktion" und die Selbstaufhebung des Idealismus 143
17. Kapitel. Transzendentaler Idealismus 145
a) Kants „Subjekt überhaupt" und die Wiederherstellung der natürlichen Realitätsthese 145
b) Apriorismus der Prinzipien und „kopernikanische Revolution" des Weltbildes 146
c) „Ding an sich" und Affektion der Sinne 148
d) Transzendentaler Subjektivismus 150
18. Kapitel. Metaphysischer Idealismus 151
a) Die Hypostasierung des „Subjekts überhaupt" 151
b) Absoluter Idealismus und dialektische Methode 153
19. Kapitel. Logischer Idealismus 155
a) Auflösung von Subjekt und Objekt in der logischen Sphäre 155
b) Szientismus, Methodologismus und logischer Subjektivismus ... 157
c) Intellektualismus und Apriorismus, Relationalismus und Rationalismus 159
d) Durchführung der standpunktlichen Elemente und Problemabweisung 160
e) Weitere Konsequenzen und Unstimmigkeiten 162
20. Kapitel. Phänomenologischer Idealismus 164
a) Deskriptiver Apriorismus und Intuitivismus 164
b) Die Grenze des Immanenzstandpunktes 165

IV. Abschnitt: Monistische Theorien.

21. Kapitel. Mystischer Monismus 168
a) Jenseitigkeit des „Einen" und Ursprung der Dualität 168
b) Monistische Lösbarkeit der Erkenntnisaporien 170
22. Kapitel. Pantheistischer Monismus 172
a) Attributenlehre 172
b) Identitätsphilosophie 173

Dritter Teil.

Der Gegenstand der Erkenntnis.

(ontologische Grundlegung).

I. Abschnitt: Von der Möglichkeit einer kritischen Ontologie.

23. Kapitel. Das Ontologische im Erkenntnisproblem 176
24. Kapitel. Vorläufiger Begriff der Ontologie 180
a) Dogmatisch-konstruktive und kritisch-analytische Ontologie 180
b) Die zwiefache Identitätsthese der alten Ontologie 182
c) Logik und Ontologie 184

Digitized by Google

Seite

25. Kapitel. Verhältnis der Ontologie zu den Theorien 187
a) Das moniſtiſche Element in der Ontologie 187
b) Tranſzendental-idealiſtiſches Element in der Ontologie 189
c) Logiſch-idealiſtiſches Element in der Ontologie 190
d) Realiſtiſche Elemente in der Ontologie 191
e) Ausgangsſtellung der Ontologie und ihr Verhältnis zu den Aporien 193

II. Abſchnitt: Anlage und Gliederung der Ontologie.

26. Kapitel. Die Problemſchichten des ontologiſch Realen..... 194
27. Kapitel. Ontologiſche Lagerung der Sphären des Erkenntnisgegenſtandes 197
a) Der Hof der Objekte und das transobjektive Sein 197
b) Die Subjektſphäre und ihr Hof der Objekte 201
c) Die logiſche Sphäre und ihr Verhältnis zu den ontologiſchen Sphären 203
d) Objektionsſphären des Seins und Problemſphären der Theorie 205
28. Kapitel. Ontologiſche Sphärenlagerung der nichttheoretiſchen Problemgebiete 207
a) Erweiterung der Problembaſis für die Ontologie 207
b) Ontologie von Wert, Sollen und Handlung 208
c) Die ontologiſche Sphärenlagerung unter praktiſchem Geſichtspunkt 210
d) Weitere Verſchiebung der Sphären unter äſthetiſchem Geſichtspunkt 212
29. Kapitel. Ratio cognoscendi und ratio essendi 213
a) Synthetiſche und analytiſche Methode 213
b) Der Hof der Objekte als das natürliche Ausgangsgebiet 215
c) Die zweiſeitige Irrationalität 216
d) Syſtem des Seins und Syſtem der Philoſophie 218

III. Abſchnitt: Anſichſein und Irrationalität.

30. Kapitel. Die Aporien des Dinges an ſich..... 219
a) Das Ding an ſich als metaphyſiſcher und kritiſcher Begriff..... 219
b) Die Beweislaſt auf Seiten des Idealismus und die Umkehrung des Bewußtſeinsſatzes 221
c) Weitere idealiſtiſche Aporien des Dinges an ſich und ihre Löſung 222
d) Auflöſung der idealiſtiſchen Grundaporie 223
31. Kapitel. Der ontologiſch-poſitive Begriff des Dinges an ſich 225
a) Ding an ſich und Erſcheinung 225
b) Das Ding an ſich als Erkenntnisgegenſtand und „Noumenon im poſitiven Verſtande“..... 226
c) Ding an ſich und logiſch ideales Anſichſein 228
32. Kapitel. Das Irrationale im realen Erkenntnisgegenſtande.. 229
a) Das Irrationale als Transintelligibles 229
b) Nachweisbarkeit und Problemgebiete des Irrationalen 232
c) Die gegenſtändlichen Problemketten als divergierende Reihen 234
33. Kapitel. Theoretiſche Mißverſtändniſſe des Irrationalen 238
a) Gnoſeologiſcher Charakter des Irrationalen und ſeine Verwurzelung in der Ontologie des Subjekts..... 238
b) Zur Irrationalität der tranſzendenten Zahl 241
c) Echte und unechte Irrationalität in den Problemgehalten der Wiſſenſchaft 242
d) Verhältnis der kritiſchen Theorie des Irrationalen zum ſkeptiſchen Irrationalismus und Agnoſtizismus 246

Digitized by Google

Seite

34. Kapitel. Das Irrationale im Sein der Prinzipien 249
a) Aprioriſmus und Subjektivismus 249
b) Seinskategorien und Kategorienbegriffe 250
c) Erkenntniskategorien und Kategorienerkenntnis 252
d) Geſchichte der Kategorienbegriffe 254
e) Struktur und Schichtung der Kategorien 255
f) Das Unendlichkeitsmoment in den Kategorien 257
g) Das Subſtratmoment in den Kategorien 260
h) Das Irrationale in Geſetz und Relation 263
i) Der Notwendigkeitsmodus der Kategorien 266

35. Kapitel. Der Begriff des Irrationalen und ſeine Aporie 268
a) Der falſche Begriff des Irrationalen und ſeine Selbſtaufhebung 268
b) Indirektes Verhältnis zwiſchen den Ordnungen des Seins und denen der Rationalität 270
c) Relativität des Irrationalen und die realen Relationen zur ratio 273
d) Seinsimmanenz und Denkimmanenz 275

IV. Abſchnitt: Methodologiſche Grundfragen.

36. Kapitel. Projektive Begriffsbildung der Ontologie 277
a) Wiſſenſchaftliche und philoſophiſche Begriffsbildung 277
b) Die Aporie der ontologiſchen Begriffe und ihre Hebung 278
c) Relationalität des Seins und Projektivität des Denkens 281
d) Spontaneität der Methode und Dialektik der Begriffe 284

37. Kapitel. Zur Methodologie der ontologiſchen Grundbegriffe .. 286
a) Der ſpekulative Gehalt der negativen Begriffe 286
b) Das Platoniſche Sein des Nichtſeins 287
c) Der bei Kant fehlende Grundſatz der Syntheſe 289
d) Hegels Begriff der „Aufhebung“ und die Löſung des kantiſchen Reſtproblems 290

38. Kapitel. Einbettung der ratio zwiſchen zwei Irrationalitäten 292
a) Die ratio zwiſchen dem Irrationalen des Subjekts und dem des Objekts 292
b) Die ratio zwiſchen dem Irrationalen des Prinzips und dem des Konkretums 294

39. Kapitel. Endlichkeit und Unendlichkeit 295

40. Kapitel. Zur Syſtemidee 298

41. Kapitel. Die Fiktion des intellectus infinitus 300
a) Theoretiſche Indifferenz der Probleme gegen den intellectus infinitus 300
b) Potenzierung des Subjekts und philoſophiſcher Anthropomorphismus 301
c) Ontologie und „Logik des Seins“ 303

Vierter Teil.

Die Erkenntnis des realen Gegenſtandes.

(Behandlung der Erkenntnisaporien.)

I. Abſchnitt: Subjekt und Objekt.

42. Kapitel. Ausgangspunkte der Problembehandlung 305

43. Kapitel. Die Beſtimmung des Subjekts durch das Objekt 308
a) Gegenſeitige Tranſzendenz von Subjekt und Objekt 308

Digitized by Google

Seite

b) Ontologische Überbrückung der Transzendenz ... 309
c) Transkausale Determination des Subjekts ... 312
d) Das unlösbare Restproblem in der Erkenntnisrelation ... 314
44. Kapitel. Das Erfassen des Objekts durch das Subjekt ... 315
a) Die Antinomie im Begriff des Erfassens ... 315
b) Gnoseologischer Sinn im Satz des Bewußtseins und die Auflösung der Antinomie ... 317
c) Ontologischer Sinn der Repräsentation. Reaktivität des Subjekts und Reflexion ... 318
d) Die Pluralität der Subjekte und ihre gegenseitige Repräsentation 320
e) Die Aporie des „fremden Ich" und ihre Behebung in der Ontologie ... 322

II. Abschnitt: Die Erkenntnis a priori.

45. Kapitel. Erkenntnisgesetze und immanente Apriorität ... 324
a) Intersubjektive Übereinstimmung und Gesetzlichkeit der Repräsentation ... 324
b) Spontaneität und Rezeptivität ... 326
c) Die Erkenntnis a priori und das prius der Erkenntnis ... 328
d) Intersubjektive Identität der Erkenntniskategorien ... 330
46. Kapitel. Die transzendente Apriorität und ihre Bedingungen 333
a) Das Verhältnis immanenter und transzendenter Apriorität ... 333
b) Das Problem der „objektiven Gültigkeit" aprioriſcher Erkenntnis 335
c) Immanente und transzendente Identität der Kategorien ... 337
d) Kants „oberster Grundsatz" ... 339
47. Kapitel. Erkenntnisprinzipien und Seinsprinzipien (geschichtliche Orientierung) ... 341
a) Inhaltliche Überspannung des Identitätsgedankens ... 341
b) Restriktion der Identitätsthese auf die Prinzipiensphäre ... 343
c) Antike Formulierungen (Heraklit, Platon, Aristoteles) ... 344
d) Neuere Formulierungen (die Scholastik, Spinoza, Leibniz) ... 346
48. Kapitel. Die kategoriale Grundrelation ... 348
a) Der Widerspruch der kantischen Identitätsformel gegen das Irrationale im Erkenntnisgegenstande ... 348
b) Weiterer Widerspruch gegen das aposteriorische Element der Gegenstandserkenntnis ... 350
c) Restriktion der transzendenten Identitätsthese auf die Grenzen der Rationalität des Gegenstandes ... 352
d) Die partiale Identität der Seinskategorien und Erkenntniskategorien ... 353
e) Das Verhältnis der transzendenten zur immanenten Identitätsthese 355
49. Kapitel. Anmerkungen zur partialen Identität der Kategorien 357
a) Transzendente Identität einzelner Kategorien ... 357
b) Die Frage weiterer Restriktion der Identität auf bloße Analogie 359
c) Stellung der partialen Identitätsthese zu Idealismus und Realismus ... 362
d) Verhältnis der partialen Identität zur partialen Rationalität der Kategorien ... 363
e) Das Fortschreiten im Identitätsverhältnis ... 365

III. Abschnitt: Die Erkenntnis a posteriori.

50. Kapitel. Die empirische Anschauung ... 367
a) Das Zeugnis der Wahrnehmung ... 367
b) Die Empfindung als autonome Erkenntnisquelle ... 369

Digitized by Google

Seite

c) Das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität in der Empfindung ... 371
d) Relativität der Wahrnehmung ... 372
51. Kapitel. Die psychophysische Grundrelation ... 374
a) Leib und Seele ... 374
b) Psychophysischer Parallelismus und ontologischer Diallelismus 376
c) Die irrationale Tiefenschicht des psychophysischen Wesens ... 378
52. Kapitel. Der ontologische Sinn der Empfindung ... 380
a) Reaktivität und funktionale Beziehung ... 380
b) Intuitive und symbolische Erkenntnis ... 382
c) Die Sinne als geschlossene Systeme von Symbolen ... 385
d) Feste Angepaßtheit und freie Anpassung von Symbolsystemen .. 387
53. Kapitel. Die sinnliche Gegebenheit ... 390
a) Äquivokation des Gegebenen ... 390
b) Der Unterschied des Gegebenen und des Vorhandenen ... 391
c) Die sinnliche Materie der Gegenstandserkenntnis ... 393
54. Kapitel. Die transzendente Identität in der Wahrnehmung .. 395
a) Die Allgemeinheit der Sinnesqualitäten ... 395
b) Die Elemente und ihre Konstellation in der Wahrnehmung 397
c) Vermittelte transzendente Identität der Konstellationen ... 398
d) Die Momente des spezifisch Aposteriorischen in der Wahrnehmung 401
e) Übersicht und Disposition der Momente ... 403

IV. Abschnitt: Das Problem der Wahrheit.

55. Kapitel. Begriff und ontologisches Wesen der Wahrheit ... 406
a) Abgrenzung des transzendenten Wahrheitsbegriffs ... 406
b) Einheit, Absolutheit und gnoseologisches Sein der Wahrheit 408
c) Das positive Verhältnis zwischen immanenter und transzendenter Wahrheit ... 411
56. Kapitel. Von der Möglichkeit eines Kriteriums der transzendenten Wahrheit überhaupt ... 412
a) Die Forderung eines Korrektivs der Erkenntnis ... 412
b) Die „zweite Bindung" und der Scheinanspruch des absoluten Kriteriums ... 414
c) Gnoseologische Struktur und allgemeines Schema eines relativen Kriteriums ... 416
d) Diskussion des Schemas. Kompensation heterogener Fehlerquellen 418
57. Kapitel. Der Einschlag des Apriorischen und Aposteriorischen im Kriterium der Wahrheit ... 420
a) Geschichtliche Vorgänge (Demokrit, Platon, Kant) ... 420
b) Dualistische Heterogeneität der Erkenntniselemente ... 422
c) Substitution des zwiefachen Zeugnisses in das Schema des Kriteriums ... 425
d) Skeptische Einwände und Konsequenzen ... 428

V. Abschnitt: Problembewußtsein und Erkenntnisprogreß.

58. Kapitel. Das Wissen des Nichtwissens ... 429
a) Die Aporie im Bewußtsein der Inadäquatheit ... 429
b) Relationale Struktur im Bewußtsein des Transobjektiven ... 432
c) Aprioriſches Problembewußtsein und kategoriale Implikation ... 433
d) Aposteriorisches Problembewußtsein und Exzentrizität der Elementarsphären ... 438
59. Kapitel. Inadäquatheit und Tendenz der Adäquation ... 440
a) Vorerinnerung zur Problemlage im Erkenntnisprogreß ... 440

Digitized by Google

Seite

b) Funktionales Verhältnis von Problembewußtsein und Erkenntnisprogreß ... 442
60. Kapitel. Ontologische Bedingungen des Erkenntnisprogresses 445
a) Aprioriſche Objektion des Transobjektiven ... 445
b) Zweiſeitiges Fortſchreiten der Erkenntnis; Divergenz und Konvergenz ... 448
c) Bewegliches Ungleichgewicht und perennierende Exzentrizität ... 450
d) Immanente und tranſzendente Adäquation ... 453
e) Beſchluß und Rückblick ... 454

Fünfter Teil.

Die Erkenntnis idealer Gegenſtände.

(Erweiterung der Aporie und Theorie der aprioriſchen Erkenntnis.)

I. Abſchnitt: Idealer Gegenſtand und ideale Apriorität.

61. Kapitel. Idealerkenntnis und Realerkenntnis überhaupt ... 457
a) Der Problemzuſammenhang ... 457
b) Immanente und tranſzendente, ideale und reale Apriorität ... 459
c) Ideales und reales Sein ... 461
d) Die „Nahſtellung" des idealen Seins zum Bewußtſein ... 463
62. Kapitel. Irrealität und Idealität ... 466
a) Freie Idealität ... 466
b) Anhangende Idealität ... 467
c) Irrealität ohne Idealität ... 468
d) Typen des „bloß" Irrealen ... 470
63. Kapitel. Apriorität überhaupt und aprioriſche Erkenntnis ... 471
a) Grenztäuſchungen der Idealität ... 471
b) Aprioriſche Vorſtellung und aprioriſche Erkenntnis ... 472
c) Erkenntnis und Vorſtellung überhaupt ... 474

II. Abſchnitt: Die Spaltung der idealen Apriorität.

64. Kapitel. Die Grundfrage ... 476
a) Ideale Objektionsgrenze und ideal Transobjektives ... 476
b) Ideale Rationalitätsgrenze und ideal Transintelligibles ... 478
c) Das Fehlen der apoſterioriſchen Gegeninſtanz ... 480
d) Das Fehlen der Individualität im idealen Sein ... 481
65. Kapitel. Das Evidenzproblem der Idealerkenntnis ... 482
a) Vorzug und Nachteil der Autarkie ... 482
b) Stigmatiſche und konſpektive Intuition ... 483
c) Gegenfragen ... 485
d) Objektive und ſubjektive Evidenz ... 486
e) Die Möglichkeit der Evidenztäuſchung ... 488
66. Kapitel. Die Rolle des Satzes vom Widerſpruch in der Idealerkenntnis ... 490
a) Spielraum des Gedankens gegenüber dem idealen Anſichſein ... 490
b) Zwiſchenſtellung des Idealen zwiſchen dem Gedanken und dem Realen ... 492
c) Konſequenzen der Abſtufung ... 493
67. Kapitel. Das Zweiinſtanzenſyſtem der Idealerkenntnis ... 494
a) Die Spaltung innerhalb der idealen Apriorität ... 494
b) Der Stigmatismus der Anſchauung und die „Wahrnehmung" ... 496

Digitized by Google

Seite

c) Relativität der stigmatischen Intuition 498
d) Grenzen der Evidenztäuschung in der stigmatischen Intuition .. 499
e) Gegensicherung in der konspektiven Intuition 500

III. Abschnitt: Die kategoriale Grundrelation in der idealen Apriorität.

68. Kapitel. Das Identitätsverhältnis in der konspektiven Intuition 502
a) Konspektive Intuition und „reines Denken" 502
b) Dimensionen der konspektiven Schau 503
c) Denkgesetze und ideale Seinsgesetze 504
d) Die partiale Identität der Kategorien in der konspektiven Intuition 505
e) Grenzverhältnis der Objektion, Rationalität und kategorialen Identität 507
f) Das Abhängigkeitsverhältnis im Schichtungsverhältnis der Grenzen 508
g) Rücklenkung auf die Grundfrage 510
69. Kapitel. Innere Struktur der stigmatischen Intuition 511
a) „Nahstellung" und unmittelbares Greifbarsein 511
b) Kategoriales Geflecht und Integral der Anschauung 512
c) Verschiebung des Identitätsverhältnisses in der stigmatischen Intuition 514
d) Wiederkehr der Dualität und „durchstoßende" Intuition 516
70. Kapitel. Das Wahrheitskriterium in der Idealerkenntnis 517
a) Die Heterogeneität der Instanzen 517
b) Leistung des Kriteriums und Spannweite der Transzendenz ... 519
c) Problembewußtsein und Progreß der Idealerkenntnis 520
d) Die mathematische Evidenz 522
e) Evidenz der Wesensschau und Wertschau 523
f) Rücksicherung der Idealerkenntnis 526
g) Hintereinanderschaltung zweier Kriterien 528
71. Kapitel. Bipolare Irrationalität des Idealen 529
a) Ideales Sein und Irrationalität der ratio 529
b) Obere und untere Irrationalität des Idealen 531
c) Das Schweben und die Rationalität der mittleren Schicht 532
d) Sekundäre Evidenztäuschung der mittleren Schicht 533

IV. Abschnitt: Konsequenzen und Grenzen der Theorie.

72. Kapitel. Sonderstellung der Wertschau 534
a) Das Gnoseologische im Wertgefühl 534
b) Primäre und sekundäre Aktmomente 535
c) Wertschau als durchstoßende Intuition 537
d) Irrationalität des „Durchstoßens" 539
e) Penetrativer Charakter aller stigmatischen Intuition 540
f) Negative Täuschbarkeit der Wertschau 540
73. Kapitel. Zur Ontologie der aprioriſchen Erkenntnis 542
a) Das dreifache Grundverhältnis 542
b) Intersubjektive und ideale Apriorität 543
c) Der metaphysische Zusammenhang idealer und realer Apriorität 544
d) Das dreifache Identitätsverhältnis 546
74. Kapitel. Weitere systematische Konsequenzen 548
a) Der Stigmatismus in der realen Apriorität 548
b) Idealtranszendenz und Realtranszendenz in der realen Apriorität 549
c) Modifizierte Identitätsformel der realen Apriorität 551

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

Die nachstehenden Untersuchungen gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist.

Bei der gewaltigen Denkarbeit, welche die scharfsinnigsten Förderer der Erkenntnistheorie auf den Erweis des Gegenteils verwandt haben, wird es nicht ohne Schwierigkeiten sein, die an sich einfache und für den Unvoreingenommenen keineswegs mehrdeutige These dieses Ausgangspunktes vor Mißverständnissen zu bewahren, zumal die idealistischen Gegner geneigt sein werden, sie als Zeugnis eines Standpunktes aufzufassen, den sie mit den Mitteln ihrer Argumentation längst entkräftet und hinter sich gebracht haben, — sei es nun, daß sie denselben als „naiven" oder „unkritischen" Realismus, als empiristischen oder metaphysischen Dogmatismus zu bezeichnen vorziehen sollten. Das Register geschichtlich fertiger Standpunkte ist mannigfaltig, und nichts begegnet einem neuen Versuch leichter als die geschwinde Abstempelung und Erledigung durch einen dieser fertigen, sich bequem darbietenden, sachlich überwundenen Leitbegriffe.

Dem wird an seiner Stelle im einzelnen zu begegnen sein. Vor aller Diskussion des Standpunktes sei betont, daß jede rückschauende Identifizierung mit abgetanen Standpunkten die Sache, die uns beschäftigt, grundsätzlich verfehlen muß, weil diese gerade auf denjenigen Errungenschaften des philosophischen Denkens fußt, die der Idealismus in seinen reinsten Vertretern als die seinigen zu beanspruchen geneigt ist: auf der unzweideutigen Klarstellung der Selbständigkeit und Objektivität des Logischen einerseits, und auf der machtvollen Entfaltung des Apriorismus im Gebiet aller philosophischen Disziplinen andererseits.

Wie es möglich war, diese zwei grundlegenden Motive alles philosophischen Denkens für ausschließliche Attribute des Idealismus zu halten, ist eine Frage für sich, die letzten Endes der Geschichte angehört. An Bestrebungen zu standpunktfreier Fassung derselben fehlt es heute auch keineswegs mehr; und daß darin bedeutsame Versuche zur Loslösung jenes philosophischen Gemeingutes aus der Umklammerung und

Digitized by Google

Vereinseitigung durch den Idealismus bereits vorliegen, kann als ein erster Schritt auf dem Weg ins Freie nur dankbar anerkannt werden. Um so verfehlter wäre es aber an dem Punkte der Entwicklung, wo mit der Abstreifung des idealistischen Vorurteils Ernst gemacht werden soll, nicht voll und ganz anzuerkennen, was wir der zünftigen Denkweise eben dieses Vorurteils positiv verdanken. Nicht nur, daß der Empirismus aller Art, sowie der Materialismus, Psychologismus und Positivismus durch sein Verdienst dem Kernpunkt des philosophischen Gedankens ferngehalten wurde; sondern es scheint direkt, daß die zarten Keime des Aprioriſchen, sowie die nicht minder zarten des logischen Sinnes einer idealistischen Verkapselung bedurft hätten, um zum Bewußtsein ihrer Selbständigkeit heranreifen zu können. Die standpunktliche These des theoretischen Idealismus darf hiernach als ein geschichtliches Ferment angesehen werden, dessen eigene Bedeutung vollkommen zurücktritt gegen die Größe desjenigen philosophischen Gemeingutes, das aus kleinen Anfängen kommend, von ihm aufgenommen und jahrhundertelang verwaltet wurde. Der Idealismus ist die geschichtliche Hülle eines größeren Kerns. Daß der Kern nach langem Reifen die Hülle sprengt, ist unabwendbar und liegt in der Natur der Sache. Aber soviel ist klar: hier, wo der Idealismus von seinem eigenen Inhalt gesprengt wird, kommt er als Instanz der Kritik nicht in Frage. Umgekehrt, er wird Gegenstand der Kritik.

Nach dieser Seite sollte die These, daß Erkennen nicht Erzeugen, sondern Erfassen ist, keiner Zweideutigkeit ausgesetzt sein. Nach anderer Seite wird sie erst zu sichern sein. Sie ist selbstverständlich nicht so gemeint, daß die metaphysische Annahme des Idealismus zugunsten einer ebenso metaphysischen realistischen aufgehoben werden sollte. Sie ist vielmehr zunächst in der schlichten Bedeutung eines vorliegenden Sachverhalts im Erkenntnisphänomen zu verstehen, vor aller standpunktlichen Diskussion. Die natürliche Auffassung des Erkenntnisphänomens ist eben durch jenes „Erfassen" charakterisiert, sie deckt sich mit jenem „empirischen Realismus", den auch der extreme transzendentale Idealismus aufrecht zu erhalten, ja seinerseits ausdrücklich zu rechtfertigen, nicht umhin kann. Zweifelhaft kann dieser natürliche und anspruchslose Realismus selbst in keiner standpunktlichen Einstellung sein, sondern immer nur seine weitere Ausdeutung, resp. seine Auflösung unter „höheren" Gesichtspunkten. Und wie es nach Kant ein „Skandal der Philosophie" ist, diesen gemeinsamen Ausgangspunkt aller Erkenntnistheorie nicht als erweisbaren Sachverhalt einzusehen, so beansprucht auch unsere These nichts als das vorläufige Zurücktreten aller anspruchsvollen Vorentscheidung gegen die schlichte Anerkennung eines deutungsfreien Sachverhalts.

Digitized by Google

Eine Behandlung des Erkenntnisproblems, die nicht dem Aufbau einer bestimmten Systematik dienen, sondern diese bestenfalls erst aus der inneren Problemlage heraus gewinnen will, muß sich notwendigerweise so weit zurückbegeben. Sie muß mit ihren ersten Ansätzen diesseits aller standpunktlichen Vorentscheidung zu stehen kommen; und das um so mehr, als sie ihrerseits genötigt ist, das Problem des philosophischen Standpunktes mit aufzurollen und zu behandeln.

Aber — und das ist der zweite Hauptpunkt — diese Zurückhaltung in der Standpunktfrage will nichts weniger sein als ein Ausweichen vor dem Metaphysischen überhaupt. Die Ausgangsstellung diesseits von Idealismus und Realismus soll nicht die Metaphysik des Problems, sondern nur die Metaphysik des Standpunktes vermeiden. Diese ist künstlich, ein Produkt der Theorie und aufhebbar durch die Arbeit der Kritik; jene ist naturverwachsen, bodenständig, im Phänomen wurzelnd, unaufhebbar, unvermeidlich. In bezug auf das Problem will die neue Untersuchung nichts voraus haben vor dem Idealismus; denn ob es nun im weiteren Verfolg des Problems dabei bleibt, daß Erkennen das Erfassen eines Ansichseienden bedeutet, oder ob es auf ein „Erzeugen" zurückzuführen sein sollte, an dem Gehalt des Problems kann das nichts ändern. In beiden Fällen bleibt der Satz bestehen, der die Grundthese aller weiteren Erörterung bildet: Das Erkenntnisproblem ist weder ein psychologisches noch ein logisches, sondern im Grunde ein metaphysisches Problem. Es läßt sich weder mit den Mitteln der Psychologie noch mit denen der Logik behandeln, sondern nur mit denen einer eigens zu diesem Zweck zu entwerfenden Metaphysik der Erkenntnis. Ob es sich damit auch lösen lasse, und wie weit, ist eine andere Frage, mit deren Beantwortung es u. a. auch die nachstehenden Untersuchungen zu tun haben.

Im Zeitalter Leibnizens hätte niemand an dieser These Anstoß genommen. Seit der Kritik der reinen Vernunft aber hat man sich daran gewöhnt, die Erkenntnistheorie als Grundlage aller Philosophie anzusehen. Die alte Ontologie wurde von dem Ehrenplatz der philosophia prima abgedrängt; an ihren Platz trat die „Kritik", die als selbständige Theorie das Prolegomenon zu jeder künftigen Metaphysik ausmachen sollte. Das 19. Jahrhundert ist diesem Standpunkt des Kritizismus im allgemeinen treu geblieben, auch über die Reichweite des eigentlichen Idealismus hinaus.

Wenn man als metaphysisch ausschließlich die Problemkomplexe von Gott, Welt und Seele betrachtet, so läßt sich gegen den Anspruch des Kritizismus nichts einwenden. Einer unmetaphysischen Theorie der Erkenntnis steht dann nichts im Wege. Anders ist es, wenn das Erkenntnisproblem selbst bereits ein metaphysisches Problem ist. Die

Digitized by Google

Erkenntnistheorie kann es dann nicht vermeiden Erkenntnismetaphysik zu werden. Sie brauchte aber deswegen nicht unkritisch zu werden; nur unmetaphysisch kann sie nicht bleiben und ein Prolegomenon zu aller und jeder Metaphysik kann sie nicht sein.

Den Nachweis des metaphysischen Einschlages im Erkenntnisproblem zu führen ist Sache einer besonderen Untersuchung, welche die „Analyse des Erkenntnisphänomens" zu führen hat. An sie hat sich die weitere Analyse des Problems als solchen, die Aporetik der Erkenntnis, zu schließen. Indessen kann einen von dem Vorhandensein dieses Einschlages auch schon die geschichtliche Tatsache überzeugen, daß die Theorie der Kritizisten sich immer erst ihren metaphysischen Standpunkt schaffen mußte, um ihr Problem bewältigen zu können. Das lehrt nicht erst der nachkantische Streit um das „Ding an sich" oder die groß angelegte, offenkundig metaphysische Spekulation eines Fichte und Hegel, sondern in aller Deutlichkeit auch schon Kants eigener Standpunkt, der Idealismus des „transzendentalen Bewußtseins", dessen große Rätselfragen eben jene spekulative Metaphysik heraufbeschworen haben. Daß die Systeme des deutschen Idealismus metaphysisch wurden, ist nicht ein Abweichen vom Wege Kants, sondern gerade ein konsequentes Beharren auf ihm, ein Ausharren bei seinen im letzten Grunde eben doch metaphysischen Problemen.

Die Reaktion gegen diese Metaphysik setzt erst im Positivismus und Psychologismus ein — aber charakteristischerweise um den Preis der großen Grundprobleme, in erster Linie des Erkenntnisproblems. Auch der Transzendentalismus in der neukantischen Bewegung gehört dieser Reaktion an, indem er versucht, die Erkenntnis auf rein logische Prinzipien zurückzuführen. Psychologie der Erkenntnis und Logik der Erkenntnis haben bei aller im übrigen diametralen Gegensätzlichkeit doch das eine gemeinsam, daß sie das Metaphysische im Erkenntnisproblem prinzipiell verfehlen und sich dieses Verfehlen noch als Vorzug anrechnen. Niemand wird zwar leugnen, daß die Erkenntnisphänomene auch eine spezifisch logische und eine spezifisch psychologische Seite haben; aber wenn ihr Wesen darin aufginge, so hätte die Bemühung um ihr Problem niemals standpunktlich metaphysische Antithesen, wie die des Idealismus und Realismus hervortreiben können.

In unseren Tagen nun beginnt deutlich in einer Reihe philosophischer Köpfe das Verständnis für die nicht eben neue Wahrheit aufzuleben, daß nur eine Metaphysik metaphysische Probleme erfassen und behandeln kann, und daß gerade das Erkenntnisproblem des bewußten Ausganges von dieser Einsicht am allerwenigsten entraten kann. Und in weiteren Kreisen der philosophisch Interessierten dämmert das Bewußtsein der tragikomischen Tatsache, daß die große

Digitized by Google

Flucht vor der Metaphysik, die einem kapitalen Mißverständnis der Kantischen Kritik entsprang, eine allgemeine Vernachlässigung und Verwahrlosung gerade desjenigen Problems bedeutete, auf dessen Sicherstellung man mit ihr vor allem bedacht war, des Erkenntnisproblems.

Sieht man dieses ein und zieht man daraus die unvermeidliche Konsequenz einer Wendung zurück zur Metaphysik, so braucht solche Rückwendung deswegen doch nicht eine Rückkehr zur vorkantischen Philosophie zu bedeuten, nicht einen Rückfall ins Dogmatische — so sehr immer es andererseits zu erwarten steht, daß unter dem neuen Gesichtspunkte auch manche Errungenschaften der großen „Dogmatiker" in neuem Lichte erscheinen werden. Die Errungenschaft der „Kritik" aber darf darum nicht geschmälert werden; nur muß sich auch an ihr ein neuer Sinn ergeben. Und ein solcher liegt nah, weil gerade die Auffassung des Geschäfts einer Kritik der Vernunft als Metaphysik der Erkenntnis eine im weiteren Verstande durchaus Kantische sein dürfte. Kants These: Keine Metaphysik ohne Kritik, bleibt in Kraft. Die gesuchte Metaphysik der Erkenntnis will nicht unkritisch sein. Nur muß der These ihre natürliche Antithese gegenübergestellt werden: keine Kritik ohne Metaphysik.

Die kritische Erkenntnistheorie, welche ein Prolegomenon aller Metaphysik sein wollte, die als Wissenschaft wird auftreten können, ist im Recht, *soweit* sie sich darüber klar ist, daß sie selbst metaphysisch gegründet und nur dadurch in der Lage ist metaphysische Probleme (wie etwa das der „objektiven Gültigkeit" des Apriorischen) abzuwägen. Aber eben aus diesem „soweit" folgt offenbar, daß sie nur die Hälfte der Wahrheit, nur die eine Seite eines Wechselverhältnisses ist, das hier als ganzes benötigt wird. Die Kehrseite ihres eigenen Wesens besteht darin, daß es auch eine *kritische Metaphysik* gibt, welche das unentbehrliche *Prolegomenon einer jeden Erkenntnistheorie* ist, die es als Wissenschaft nicht nur mit der logischen Struktur oder der psychischen Erscheinungsform der Erkenntnis, sondern mit dem ewig rätselhaften metaphysischen Kern in ihr aufnehmen will. „Unentbehrlich" ist dieses letztere Prolegomenon in jenem strengen Sinne, in welchem überhaupt die Gedankenkette einer philosophischen Erörterung durch die Problemlage unentbehrlich gemacht, d. h. unbedingt gefordert, ja vorgezeichnet ist. Der Gedanke stellt sich auch da ein, wo die Theorie sich seiner nicht bewußt ist, ja ihn zu vermeiden sucht. Die Geschichte der Philosophie ist reich an Sätzen, die in das metaphysische Prolegomenon der Erkenntnistheorie gehören — an Sätzen, die durch Kant und seine vermeintlich antimetaphysischen Prolegomena so wenig antiquiert sind, daß sie sich vielmehr gerade hier um ihre wesentlichen

Digitized by Google

Stücke bereichert und offenkundig zur zentralen Stütze des Erkenntnisgebäudes gemacht finden. Will man hieraus den bescheidenen Schluß ziehen, daß die Vernunftkritik nicht eben unmetaphysisch, oder daß der gewollt unmetaphysische Neukantianismus nicht eben kritisch ist, so wäre das freilich nur der geringste Bruchteil dessen, worüber an diesem Wendepunkt geschichtlich umzulernen geboten ist. Was hier aber in erster Linie in Betracht kommt, ist gar nicht das Geschichtliche. Systematisch aber liegt die Reihe der Konsequenzen in dem einen Satze vor Augen, der ihr erstes Glied bildet: Erkenntnistheorie setzt Metaphysik ebensosehr voraus, wie Metaphysik Erkenntnistheorie, sie bedingen einander gegenseitig.

Das Nähere über dieses Wechselverhältnis ist freilich nicht so leicht zu erledigen und wird an seiner Stelle erörtert werden müssen. Die Bedingtheit durch das Gegenglied ist keineswegs auf beiden Seiten gleichartig, oder auch nur theorethisch gleichwertig. Aber das ist eine spätere Sorge. Vor der Hand kommt es nur darauf an, daß überhaupt eine Erkenntnistheorie, die ihr Problem nicht verfehlen will, metaphysisch orientiert sein muß. Und hier ist es, wo der alte Gedanke einer philosophia prima sive ontologia auftaucht, welche die metaphysischen Fundamente der Erkenntnistheorie hergeben muß. Das prius dieser Ontologie braucht kein πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu sein; eine Disziplin, welche die Grundlagen erörtert, kann dem Gedankengang nach durch andere Disziplinen bedingt, kann also sehr wohl zugleich philosophia ultima sein. Es genügt, daß sie das sachliche prius enthalte. Sie braucht auch nicht rational, oder „rein", oder apodiktisch-deduktiv zu sein, wie die alte Ontologie. Und wenn sie in nichts als einer Diskussion der Möglichkeiten sollte bestehen können, so genügte selbst das, um das Metaphysische im Erkenntnisproblem wenigstens prinzipiell aufnehmen und würdigen zu können. Überhaupt sind an sie keine bestimmten Ansprüche zu stellen; die Schwäche der alten Ontologie bestand eben darin, daß sie sich gezwungen sah, gewissen hergebrachten, ihren Problemen völlig gleichgültigen und heterogenen Gemütsbedürfnissen Genüge zu leisten. Die Kantische Kritik, die sich in der Bloßstellung ihrer spekulativen Haltlosigkeit erschöpfte, hat ihren Hauptfehler nicht einmal gesehen: die dogmatische Verfälschung und grundsätzliche Verfehlung des eigentlichen Seinsproblems selbst. Eine rein am Problem orientierte und in diesem Sinne „kritische Ontologie", wie sie als Grundlage der Gnoseologie anzustreben ist, kann so wenig beweisen, daß es ein „Erfassen des Ansichseienden" gebe, als sie beweisen kann, daß Gott existiere. Ja, sie kann beides so wenig beweisen als widerlegen. Aber sie kann für das Sein der Erkenntnis, falls es ein solches gibt, sowie für das nicht weniger fragliche Sein ihres Gegenstandes eine gemein-

Digitized by Google

same Sphäre nachweisen, in welcher beide vergleichbar, vereinbar, ja überhaupt in einer dem Problem genügenden Bezogenheit dastehen.

So wenig eine solche Ontologie jemals der gnoseologischen Bedingtheit enthoben werden könnte — was auch gar nicht in ihren Tendenzen liegt —, so wenig kann auch die Erkenntnistheorie der ontologischen Bedingtheit entwachsen. Die Frage, wie diese Wechselbeziehung sich ohne Widerspruch verstehen läßt, ist eine der wesentlichsten Aufgaben, vor denen wir stehen. Sie läßt sich nicht äußerlich, methodologisch lösen. Ihre Lösung kann auch nicht in den Anfängen der Untersuchung erwartet werden, sie kann und darf vielmehr erst am Ende auftreten; denn sie ist nicht anders als an der Entwicklung der Sache selbst zu fassen. An dieser aber löst sie sich denn auch von selbst.

Wie weit die in diesem Zusammenhang zu entrollenden Philosopheme wirklich neu sind, entzieht sich dem Urteil dessen, der sie rein sachlich verfolgt, naturgemäß insoweit, als das geschichtliche Gemeingut der Philosophie ja immer erst auf Grund der lebendig erschauten Probleme dem zeitgenössischen Verständnis erschlossen werden kann. Soweit die Erschließung der Tradition vorliegt, ist auf die gegebenen Zusammenhänge und Vorgänge hingewiesen. Doch läßt sich nach dieser Richtung keine Vollständigkeit verbürgen. Man kann über das in der heutigen Geschichtsforschung der Philosophie Geleistete sehr verschiedener Ansicht sein; aber das wird wohl niemand im Ernst behaupten wollen, daß wir im Besitze einer auch nur einigermaßen vollständigen Geschichte der Probleme und Philosopheme wären. Dazu kommt — was für das philosophische Bewußtsein unserer Zeit sich wohl nicht leugnen läßt —, daß in der fraglichen Richtung auf den metaphysischen Kernpunkt des Erkenntnisproblems kein Schritt getan werden kann, ohne eine ganze Reihe der gangbaren Begriffe umzuprägen. Sofern der philosophische Horizont in Begriffsprägungen seine Schranken findet — und wer wüßte nicht, wie tyrannisch geprägte Begriffe sind — kann eine Erweiterung des Problems es nicht vermeiden, die Schranken vorerst einmal einzureißen und mit der Umprägung des Geprägten entsprechend der neuen Perspektive zu beginnen.

So darf uns „Kritik" nicht mehr die Verankerung aller Inhalte und Inhaltsgesetze im Bewußtsein — und sei es auch in einem „Bewußtsein überhaupt" — bedeuten, sondern das bewußte Zurücktreten von jedem vorgefaßten Standpunkt, vom Subjektivismus und Idealismus genau so sehr wie von jeder anderweitigen metaphysischen Voreinstellung; kritische Untersuchung muß ihren Ausgangspunkt einzig im Gehalt der Probleme, diesseits von Idealismus und Realismus wählen und sich im Gegensatz zur Mehrzahl der bestehenden Theorien den Standpunkt erst aus dem sachlichen Gang der Unter-

Digitized by Google

suchung zu bilden suchen. Die Bedeutung dieser Umwälzung im Begriff der Kritik wird jedem einleuchten, der sich klargemacht hat, daß jeder Standpunkt ohne Unterschied, eben sofern er Standpunkt ist, schon Metaphysik bedeutet.

Behält man hierbei im Auge, daß alle Philosophie genötigt ist einen Standpunkt einzunehmen, so muß man auch zugestehen, daß alle Philosophie notwendig Metaphysik sein muß. Aber der so gewonnene Begriff der Metaphysik weicht sehr wesentlich von derjenigen Metaphysik ab, gegen die seinerzeit die Kritik auftrat. Sie kann kritische und wissenschaftliche Metaphysik sein. Ihre Aufgabe ist nicht, um jeden Preis Lösungen ihrer Probleme zu finden und sich dazu, wenn nötig, auf die gewagtesten Spekulationen einzulassen. Umgekehrt, es gilt in ihr das Minimum an Metaphysik zur Behandlung der Probleme herauszuarbeiten. Dieses Minimum kann sehr wohl ein unvermeidliches, kritisch abgewogenes sein. Und es wird das sein, sofern es den metaphysischen Gehalt der Probleme selbst — in unserem Falle des Erkenntnisproblems — nicht überschreitet, sondern einfach dessen reine Herausarbeitung ist. Die Kunst des Aristoteles, Probleme zu diskutieren, ohne sie um jeden Preis lösen zu wollen, die große Kunst der Aporetik, die einst alle Gebiete der Philosophie beherrschte, haben wir Heutigen gründlichst verlernt. Sie muß wieder von Grund aus erlernt werden. Sie ist der natürliche, der einzig gebotene Weg. Daß Lösungen metaphysischer Probleme immer nur sehr bedingt stichhaltig sind, ist eine Erfahrung, die uns die Geschichte der Philosophie mit überwältigender Gewißheit gebracht hat; daß aber die scharfe, rein suchende und orientierende, nicht beständig auf Systemresultate lauernde Analyse der ewigen Problembestände inmitten aller vergänglichen Systematik zu jeder Zeit Unvergängliches, ewig Notwendiges und Wahres gefördert hat, ist lange nicht in gleichem Maße anerkannt, wiewohl es die positivere und viel bedeutsamere Kehrseite eben jener geschichtlichen Erfahrung ist. Nimmt man dazu, daß alle eigentlich philosophischen Probleme — auch die ganz nüchternen, nicht himmelstürmenden, wie das Erkenntnisproblem — im letzten Grunde metaphysische Probleme sind und überhaupt nicht anders als auf der Basis eines kritisch-aporetischen Bewußtseins ihres metaphysischen Gehalts behandelt werden können, so dürfte wohl einleuchten, welche Bedeutung für die Grundlagen der Philosophie die Richtigstellung und genaue Fassung des Begriffs einer „kritischen Metaphysik" gewinnen muß.

Ebenso wie über Metaphysik und Kritik, über Problemanalyse und Standpunktfrage wird über eine ganze Reihe weiterer Grundbegriffe umzulernen sein. Dahin gehört der vieldeutige Begriff des Seins, insbesondere seine heftig umstrittene Fassung als Ansichsein, und im Zu-

Digitized by Google

sammenhange damit der Begriff des Gegenstandes. Die Verschiebung am letzteren muß gleichzeitig auf die für das Erkenntnisproblem grundlegende Relation zwischen Subjekt und Objekt rückwirken. Noch durchgreifender dürfte die Neugestaltung des Aprioritätsbegriffs ausfallen, den es aus jener eingangs erwähnten, bislang fast für unlöslich geltenden Verschmelzung mit rationalistischen und idealistischen Motiven herauszulösen und in seiner metaphysischen Grundbedeutung zu erfassen gilt.

Im engsten Zusammenhang damit wiederum ist es geboten, das Verhältnis der ratio und des Irrationalen neu herauszuarbeiten und besonders dem letzteren jenen zweideutigen Charakter eines unklaren oder mystischen Rätselbegriffs zu nehmen, der ihm mit Vorliebe nachgesagt wird, und ihm die positive Bedeutung zu sichern, die es als Grenzbegriff der Erkennbarkeit unweigerlich beanspruchen darf. In dieser Rücksicht gilt es den Weg der Untersuchung von Schritt zu Schritt in gangbarer Mitte zwischen dogmatischem Rationalismus und skeptischem Irrationalismus zu halten. Das Irrationale ist weder ein theoretisches Trugbild noch ein metaphysisches asylum ignorantiae, sondern der schlichte, rein πρὸς ἡμᾶς geprägte Ausdruck für das Seiende überhaupt, sofern es in den Grenzen des Erkennbaren nicht aufgeht. Es ist an sich nicht metaphysischer als das Rationale, dessen homogene Fortsetzung es ist.

Das ist zugleich der Punkt, an welchem das Erkenntnisproblem unvermeidlich ins ontologische Problem übergeht. Und hier dürfte sich ein weiterer Problemkomplex in neuem Lichte zeigen, der den Klassikern des Mittelalters und der Neuzeit in dem zentralen Verhältnis von Logik und Ontologie vorschwebte. Daß dieses Verhältnis nicht das einer einfachen Identität sein kann, dafür sorgt schon das nachgerade spruchreif gewordene Problem des Alogischen; daß es aber auch nicht auf ein völliges Auseinanderfallen beider Gebiete in die unvereinbare Dualität einer idealen und einer realen Welt hinauslaufen darf, davon zeugt das deutlich auf ein reales Seiendes gerichtete natürliche und wissenschaftliche Bewußtsein, denn beide stehen unverkennbar unter logischen Gesetzen und beurteilen ihren Gegenstand als gleichfalls unter solchen stehend. Die allgemeine Aufgabe, die hieraus erwächst, kann also nur die einer Grenzregelung zwischen den beiden partial sich deckenden Inhaltsgebieten des Logischen und des Ontologischen sein.

Selbstverständlich bedarf es einer analogen Grenzregelung auch im Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie. Doch kann diese im Rahmen unserer Untersuchungen nur als Vorfrage gestreift und gleichsam als Gegenstück zu jener mit erwogen werden. Die genauere Klarstellung muß einer Psychologie überlassen bleiben, die in sich selbst

Digitized by Google

das philosophische Gewicht einer Entscheidungsinstanz für die Grenzen ihrer Probleme aufbrächte.

In der Richtung auf die Ontologie selbst schließlich muß unsere Aufgabe von vornherein als eine durchaus beschränkte festgehalten werden. Es kann sich hier nicht um ein entwickeltes System der Ontologie handeln, sondern nur um eine erste Orientierung, soweit sie für die Entwicklung des gnoseologischen Problems erforderlich ist. Und auch diese Orientierung kann nicht dahin gehen, eine durchgeführte Metaphysik der Erkenntnis zu liefern; sie kann nur die Grundzüge einer solchen entwerfen, soweit der Gehalt der in die Untersuchung einbezogenen Probleme dafür die Handhabe bietet. Die Sorge um das „System" aber, welches die Untersuchung schuldig bleibt, kann wohl als die letzte gelten, die ihre Schritte beschweren dürfte. Mit dem System ist es ähnlich wie mit dem Standpunkt: es darf nicht zum Voraus entworfen sein, es muß aus dem Wesen der Sache erarbeitet werden. Wer von vornherein auf das System aus ist, der ist schon verdorben für die unparteiische Verfolgung des Problems; wer mit der Vorstellung des Systems an die Sache herantritt, für den ist die Untersuchung überflüssig. Man kann die Forderung des Systems nicht weit genug zurückdrängen, sie drängt sich immer wieder zu früh vor.

Dem streng sachlichen Gang einer Untersuchung ist die konzentrische Hinführung auf das System ohnehin gewiß. Die natürliche Systematik stammt nicht aus dem Kopf des Philosophen, sie liegt in den philosophischen Problembeständen selbst verborgen. Sie will nicht konstruiert, sondern entdeckt sein. Das ganze Geheimnis ihrer Gewinnung besteht in der Kunst, diese Problembestände rein für sich sprechen zu lassen, ihnen ihre natürlichen Strukturen abzulauschen, ohne sie durch gewaltsame Beziehungen zu verfälschen. Das aber kann niemals Sache einer einzelnen, begrenzten Untersuchung sein, wie umfassend und grundlegend sie immer sein mag. Es ist das Desiderat aller Philosophie. Der Einzelne kann hier nur sein Scherflein beitragen.

Digitized by Google

Erster Teil

Phänomen und Problem der Erkenntnis

I. Abschnitt:

Das Unmetaphysische im Erkenntnisproblem.

1. Kapitel. Notwendige Unterscheidungen.

a) Dreierlei „Metaphysik".

Seit über hundert Jahren gilt die Erkenntnistheorie für eine unmetaphysische Disziplin. Diese Auffassung bildet die Voraussetzung, unter der man sie als eine Art Schutzwehr gegen metaphysische Spekulation gebrauchen konnte. Die Meinung der älteren Denker ist eher die umgekehrte. Für sie rangiert das Erkenntnisproblem mitten unter die letzten Seins- und Sinnfragen und wird erst von ihnen aus behandelbar. Die philosophische Theorie setzt für sie beim Erkannten, resp. dem zu Erkennenden ein und wendet sich erst von ihm zurück auf das Erkennen.

Der Unterschied ist kein bloß methodologischer. Er wurzelt in grundverschiedener Auffassung sowohl des Erkenntnisproblems als auch der Metaphysik. Vom Wesen des Erkenntnisproblems nun haben die nachstehenden Untersuchungen ausführlich zu handeln. Von der Metaphysik dagegen bedarf es für eben diese Untersuchungen schon eines wenigstens vorläufig fixierten Begriffs. Was also ist unter Metaphysik zu verstehen?

Es hatte seinen guten Sinn, wenn man in früheren Zeiten unter Metaphysik ein inhaltlich bestimmtes Problemgebiet verstand. Da bildete die Ontologie den Grundstock, Kosmologie, Psychologie, Theologie die Spezialgebiete. Solche Gebietsmetaphysik könnte zwar ihren Sinn behalten, auch nachdem die „Gebiete" selbst z. T. sehr fragwürdig, z. T. selbständig und unspekulativ geworden sind. Aber nachdem die Tradition hierin einmal abgerissen ist, und andere philosophische Grundwissenschaften sich vorgedrängt haben, wäre es erforderlich, ihre Fundamente erst neu anzulegen. Diese Aufgabe, selbst wenn sie möglich sein sollte, ist nicht die unsere.

Digitized by Google

Etwas ganz anderes ist die spekulative Metaphysik. Nicht als ob die alte Gebietsmetaphysik nicht spekulativ gewesen wäre. Sie war aber doch „Metaphysik" nicht insofern sie „spekulativ" war, sondern insofern sie ein Problemgebiet bildete. Die Kantische Kritik nun hat den Unterschied deutlich gemacht: sie richtete sich gegen jene Metaphysik nicht als „Gebiet", sondern als „Spekulation". Die Problemgebiete blieben in ihren Gerechtsamen; die Theorien nur, die sich an sie gewagt hatten, verfielen der Kritik. Metaphysik als Spekulation ist es, was seitdem mit Recht für lahmgelegt gilt.

Es gibt aber Metaphysik noch in einem dritten Sinne: eine Metaphysik der Probleme. Die metaphysischen Theorien, gegen die sich die Kritik wandte, sind schließlich nur Lösungsversuche gewisser Problemkomplexe. Ihre spekulative Verstiegenheit war ihr Fehler, aber daß überhaupt sie sich um die gefährlichen Grenzen des Begreifbaren bewegten, war nicht ihr Fehler; das lag in der Natur ihrer Probleme, und diese zu ändern, steht nicht in der Macht der Vernunft. Es gibt Probleme, die sich nie ganz lösen lassen, in denen immer ein ungelöster Rest bleibt, ein Undurchdringliches, Irrationales. Und es hat seinen guten Sinn, wenn man Probleme dieser Art, einerlei welchen Inhalts sie sein sollten, und zwar speziell im Hinblick auf diese ihre Eigenart, „metaphysische Probleme" nennt.

Man kann nun gleich hier eine Menge von Einwänden erheben, ist das Bestehen eines Irrationalen im Gehalt der Probleme doch keineswegs eine Selbstverständlichkeit und oft bestritten worden. Solchen und ähnlichen Bedenken wird an seiner Stelle noch zu begegnen sein. Die Grenzen der Erkennbarkeit müssen natürlich ein zentraler Interessenpunkt der Erkenntnistheorie sein. Die in aller Philosophie ungelösten und in diesem Sinne perennierenden Restprobleme wird man als solche nicht bestreiten wollen. Und um sie als einen metaphysischen Problembestand handelt es sich hier.

b) Problemlage und Problemgehalt.

Der Sinn der philosophischen Probleme geht nicht in der „Problemstellung" auf. Fragen „stellen" kann der Mensch nach Belieben, soweit die ihm vorliegenden Phänomene ihm den Anlaß dazu geben; er kann es aber auch unterlassen. Anders ist es schon mit der „Problemlage", die dadurch geschaffen ist, daß sein Verstehen der Phänomene immer nur bis zu einer gewissen Grenze geht. Was jenseits der jeweiligen Grenze liegt, ist — sofern überhaupt für ihn vorhanden — nur in Form des Problems gegeben. Die Problemlage nun verschiebt sich mit jedem Fortschritt der Einsicht, d. h. mit jeder Lösung

Digitized by Google

einer gestellten Frage; und mit ihr verschiebt sich die Basis möglicher Problemstellungen.

Aber die Verschiebung der Problemlage selbst ist nicht dem Belieben freigestellt. Sie kann sich nur innerhalb einer gewissen Richtungsbestimmtheit bewegen: sie kann, wenn überhaupt sie ein wirkliches Fortschreiten und kein bloß spekulatives Spiel ist, sich nur auf den unabhängig von ihr bestehenden Inhalt des fraglichen Unverstandenen zu verschieben. Das aber heißt: der „Problemgehalt" selbst, die Beschaffenheit des Unerkannten, zeichnet ihm die Richtung vor.

Die Problemgehalte sind dasjenige, woran die „Metaphysik" im dritten Sinne des Wortes haftet; und sie allein sind gemeint, wenn der Metaphysik als Spekulation nunmehr eine Metaphysik der Probleme gegenübertritt. Im Unterschied zu jeder anderen ist diese Art Metaphysik eine unvermeidliche, naturgewachsene. Denn die Problemstellung vollzieht erst der Mensch; in die Problemlage wächst er zwar hinein als in eine überkommene, arbeitet aber gleichwohl selbst an ihrer Abwandlung. Über den Problemgehalt aber ist er in keiner Weise Herr. Am Problemgehalt ist nichts, was Menschenwerk wäre. Er ist mit der Struktur der Welt überhaupt und der Stellung des Menschen in ihr schon gegeben; und ändern kann sich an ihm nur insofern etwas, als die Welt selbst und der Mensch in ihr sich in den Grundlagen ändern. Alle Geschichte der Probleme betrifft nicht die Problemgehalte, sondern nur die Verschiebung der auf sie bezogenen Problemlagen und der innerhalb dieser wiederum mannigfach variierenden Problemstellungen. Problemgehalte verharren identisch, wo diese in unabsehbarer geschichtlicher Fülle sich drängen und verdrängen.

Nicht alles in den ewigen Problemgehalten ist metaphysisch. So manches in ihnen wird im Laufe der Zeiten durch das Vordringen der Einsicht durchdrungen, erfaßt, begriffen. Nur das Undurchdringliche in ihnen ist „metaphysisch" in dem neuen Sinne des Wortes, der im Folgenden erst seine Berechtigung erweisen soll. Und die philosophische Arbeit an diesen nie ganz durchdringbaren Grundbeständen der Problemgehalte ist in diesem Sinne die „Metaphysik". Fragt man demgegenüber, was angesichts solcher Irrationalität denn noch übrig bliebe für eine fruchtbare philosophische Arbeit — der Mensch könne hier doch nur verzweifelnd die Hände in den Schoß legen —, so ist freilich die Antwort darauf nur mit der Tat zu geben, und soll hier auch wirklich, wenigstens an einem metaphysischen Problemgehalt, dem Erkenntnisproblem, mit der Tat zu geben versucht werden. Soviel nur sei zum Voraus gesagt: es ist ein Irrtum, daß philosophische Arbeit nur an restlos lösbaren Problemgehalten möglich sei. Wäre dies der Fall, so bliebe der Philosophie in der Tat wenig zu tun übrig als skeptisch zu

Digitized by Google

resignieren. Denn es gibt nicht viel philosophische Probleme, in deren undurchdrungenem Hintergrunde nicht Irrationales verborgen läge. Die traditionellen Methoden nur, in deren Gepflogenheit es fast durchgehend liegt, sich an die rationale Oberfläche zu halten und den entmutigenden Blick in dunklere Tiefen zu scheuen, haben es vermocht, dauernd darüber zu täuschen. In Wahrheit aber macht erst der Blick für die Grenzen des Begreiflichen — d. h. für das Vorhandensein des Unbegreiflichen — das Auge des Suchenden sehend für eine Fülle des sehr wohl Begreiflichen, das erst so gerade faßbar wird.

Ebenso müßig ist das andere Bedenken, das manch einem hier kommen mag: die Einheit der Metaphysik würde damit a limine verleugnet. Es ist wahr, eine Gebietsmetaphysik, die sich von vornherein inhaltlich abgrenzen ließe, ergibt sich auf diese Weise nicht. Es gibt offenbar eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Problemgehalten, in denen — so weit wir sehen können — sich mit einigem Recht undurchdringliche Restbestände vermuten lassen. Soll nun die „Metaphysik" es überall mit den letzteren zu tun haben, so liegt das Feld ihrer Gegenstände auf allen möglichen Gebieten verstreut, und sie selbst wird in ein loses Aggregat von unzusammenhängenden Restproblemen zerrissen.

Das ist eine verfrühte Sorge. So läßt sich wenigstens vor der eigentlichen Arbeit an diesen Problembeständen nicht argumentieren. Was können wir denn zum Voraus darüber wissen, ob die zunächst divergierenden Problemlinien nicht schließlich wieder konvergieren? An offensichtlichen Problemzusammenhängen mangelt es ja keineswegs. Und die „Welt" als Ganzes, sofern sie den Inbegriff aller Problemgehalte überhaupt bildet, ist wohl auch über die Grenzen des Offensichtlichen hinaus keine zusammenhangslose. Hier ist erst recht kein Grund zur Skepsis. Die Einheit der Metaphysik ist durchaus kein Trugbild, trotz aller scheinbaren Divergenz. Nur muß man sich hüten mit einer voreiligen Einheitskonstruktion der Enthüllung ihres Geheimnisses vorzugreifen. Und wenn auch menschliches Eindringen niemals bis zur Schau solcher Einheit sollte gelangen können, so kann sie deswegen doch vorhanden und der Mensch ihrer gewiß sein.

Worauf es jetzt ankommt, ist all diesen weitausschauenden Fragen gegenüber etwas ganz Einfaches — nämlich nur dieses, daß überhaupt es eine „naturgewachsene" Metaphysik der Problemgehalte gibt, daß sie in diesem Sinne unabweisbar ist und allen kritizistischen Vorurteilen zum Trotz zurecht besteht. Denn in diesem Sinne haben wir die „Metaphysik der Erkenntnis" als eine im ewigen Gehalt des Erkenntnisproblems selbst verwurzelte kennenzulernen.

Daß auch das Erkenntnisproblem diesseits seiner metaphysischen Kernfrage eine „unmetaphysische" Seite — oder vielleicht mehrere

Digitized by Google

solche — hat, kann hiernach niemand Wunder nehmen. Vielmehr kann sich auch hier, wie überall in den philosophischen Problemgehalten, das Metaphysische, wenigstens für den menschlichen Blick, erst gegen einen unmetaphysischen Vordergrund abheben.

c) Das weitere und das engere Erkenntnisproblem.

Das Erkenntnisproblem im weiten Sinne des Wortes ist nicht einfach; es zerfällt in eine Reihe von Teilproblemen, die nicht weiter reduziert und einander nicht beliebig angenähert werden können. Es gibt eine Psychologie der Erkenntnis und eine Logik der Erkenntnis, und beide haben nur Sinn, wenn im Erkenntnisproblem wirklich etwas spezifisch Psychisches und etwas spezifisch Logisches ist. In diesem Sinne kann man dann von einer psychologischen und einer logischen Seite des Erkenntnisproblems sprechen. Über diese beiden Teilgebiete muß man zunächst klar sein, wenn man das ganze Problemgebiet der Erkenntnis überschauen will.

Hinter beiden, gerade durch die Heterogeneität ihrer Sonderansprüche sichtbar, taucht eine metaphysische Seite des Erkenntnisproblems auf, die zugleich metalogisch und metapsychisch ist, also weder im Logischen, noch im Psychischen aufgehen kann, aber doch mit beiden zusammenhängt. Am deutlichsten sichtbar wird diese tiefere Problemschicht, wenn man die Frage auf den Gegenstand der Erkenntnis einstellt. Solange man an dem ursprünglichen Sinn der Erkenntnis als dem Erfassen eines Seienden festhält, kann auch kein Zweifel daran sein, warum diese Problemschicht eine metaphysische ist. Man möchte sie als die ontologische Seite des Erkenntnisproblems bezeichnen, denn ihr Schwerpunkt liegt in dem Charakter des Seins als solchen, der dem Gegenstande der Erkenntnis zukommt. Wie man nämlich dieses Sein auch auffaßt, ob als reales oder ideales, immer bleibt es doch eben ein „Sein" für das erkennende Bewußtsein, welches das letztere sehr bestimmt vom Erkenntnisgebilde zu unterscheiden weiß und ohne welches ihm sein Erkennen gegenstandslos erscheinen müßte. Das „Ontologische" im Erkenntnisproblem ist daher im Gegensatz zu aller spekulativen Ontologie nicht ein erschlossenes, theoretisch bestreitbares, sondern ein schlechthin im Problem enthaltenes und mit ihm gegebenes Element, nicht anders als das Logische und Psychologische auch.

Indessen ist leicht zu sehen, daß die eigentliche Kernfrage der Erkenntnis in diesen drei Problemschichten noch gar nicht enthalten ist: die Frage nach dem „Erfassen des Gegenstandes" selbst. Diese geht offenbar auch in der ontologischen Frage nach dem Sein des Gegenstandes nicht auf, so wenig als in der Frage nach der psychischen Erscheinungsform des Erfassens oder in der nach der logischen Formung

Digitized by Google

des Erfaßten. Hier hebt sich also gegen das weitere Erkenntnisproblem ganz offensichtlich ein engeres Erkenntnisproblem ab, das man im Gegensatz zum Psychologischen, Logischen und Ontologischen als das eigentlich Gnoseologische im Erkenntnisproblem bezeichnen möchte. Im Gegensatz zum weiteren hat dieses engere Erkenntnisproblem eine vollkommen eindeutige, einheitliche Fragerichtung, die es mit durchaus eigener und eindeutiger Methode verfolgt.

Der engere Sinn des Erkenntnisproblems ist weder in der älteren noch in der neueren Erkenntnistheorie streng herausgearbeitet worden. Immer finden wir ihn mit logischen und psychologischen, bei den Älteren auch mit ontologischen Fragen vermengt. Über den Grad seiner Ablösbarkeit von diesen läßt sich denn auch durchaus streiten. Es soll keineswegs geleugnet werden, daß es Teilfragen des engeren Erkenntnisproblems gibt, die sich vom Logischen oder Psychologischen nicht trennen lassen. Aber das Grundverhältnis der philosophischen Disziplinen, das diese Fragen diskutierbar macht, gehört nicht in den Rahmen der vorliegenden Untersuchung. Ohne weiteres jedoch ist es einleuchtend, daß das engere Erkenntnisproblem mit der ontologischen Frage nach dem Seinsmodus des Gegenstandes derartig verknüpft ist, daß die Loslösung von ihr ihm das Rückgrat ausbrechen würde: die Schwierigkeit im Begriff des „Erfassens" haftet eben am Begriff des Seins, welches erfaßt werden soll.

Das Ontologische im Erkenntnisproblem nimmt also eine ganz andere Stellung zur gnoseologischen Kernfrage ein als das Psychologische und Logische. Deswegen kann es sich nicht um seine Ablösung in demselben Sinne handeln, wie um die der beiden letzteren. Aber durch die Unablösbarkeit des Seinsproblems vom engeren Erkenntnisproblem wird dieses selbst zu einem metaphysischen Problem. Infolgedessen darf man die ganze ontologisch-gnoseologische Problemgruppe als das Metaphysische im Erkenntnisproblem bezeichnen und sie als einheitlichen Bestandteil sowohl dem Psychologischen als dem Logischen gegenüberstellen.

Was die beiden letzteren Bestandteile anlangt, so lassen sie sich dementsprechend — und ungeachtet ihrer im übrigen sehr charakteristischen Heterogeneität — unter dem Titel des Unmetaphysischen im Erkenntnisproblem zusammenfassen. Hier gilt es saubere Problemscheidung gegen das eigentlich Gnoseologische walten zu lassen. Während in älterer Zeit das ontologische Interesse das maßgebende im Erkenntnisproblem war, zeigt die Gegenwart fast ausschließlich psychologische und logische Einstellung. Beide Einstellungen treten mit dem Anspruch auf, das Erkenntnisproblem als Ganzes zu vertreten und in seinem Kernpunkt zu erfassen. Da aber ihre Auffassungen desselben

Digitized by Google

dabei weit auseinanderklaffen, ja einander diametral entgegengesetzt sind, so müssen sie notwendig in Streit geraten. Tatsächlich ist die Philosophie unserer Zeit vom Gegensatz psychologistischer und logizistischer Erkenntnistheorie nahezu in zwei Lager aufgeteilt. Indessen ist der Streit dieser beiden Richtungen ein vollkommen müßiger. Denn erstens behandeln sie in Wirklichkeit gar nicht dasselbe Problem, sondern zwei grundverschiedene. Und zweitens deckt sich keins von beiden mit dem eigentlichen, d. h. dem engeren Erkenntnisproblem.

Den Anteil am weiteren Problem dagegen kann man beiden Richtungen nicht absprechen. Und diesen Anteil gilt es zu umreißen, um das engere Problem gegen ihn abgrenzen zu können.

2. Kapitel. Das Psychologische im Erkenntnisproblem.

a) Erkennen als psychisches Geschehen.

Daß alles Erkennen an ein erkennendes Subjekt gebunden ist, läßt sich wohl nicht im Ernst bestreiten. Es gehört mit zur Urtatsache des Erkenntnisphänomens. Das Subjekt ist so gut wie das Objekt Bedingung der Erkenntnis. Der Gedanke liegt daher nah, in dieser Bedingtheit die wesentlichen Aufschlüsse über Bau, Fortgang und Wahrheitsanspruch der Erkenntnis zu suchen. Faßt man nun das Subjekt als das Identische, in allen Individuen Wiederkehrende, Überindividuelle — was niemals ohne Hilfe des Logischen geschehen kann —, so wird der Subjektivismus zum Transzendentalismus und Idealismus; faßt man es aber rein empirisch als das gegebene individuelle Subjekt — was mit den Mitteln der Psychologie geschieht —, so wird er zum Psychologismus.

Dazu kommt ein zweites. Erkenntnis ist ein Prozeß. In jedem Bewußtsein entsteht sie aus geringen Anfängen, macht eine Entwicklung von typischem Ablauf durch und erhebt sich zum menschlichen Durchschnittsniveau, oder auch darüber hinaus. Das Bewußtsein, in welchem sich dieser Prozeß abspielt, ist seinerseits auch ein durch und durch prozeßhaftes Gebilde; seine Inhalte kommen und gehen im zeitlichen Ablauf, sind ephemere Gebilde und lassen sich restlos als Funktionen von Vorgängen auffassen, deren Wesen dem unmittelbaren Selbstbewußtsein keineswegs zugänglich ist. Ist nun Erkenntnis durch das Subjekt bedingt und selbst ganz und gar Bewußtseinsphänomen, so kann man der Konsequenz nicht wohl ausweichen, daß der Erkenntnisprozeß seine Wurzel im allgemeinen Bewußtseinsprozeß hat, und daß es die Gesetze des letzteren sind, die für ihn maßgebend sind.

Indem die Psychologie diese Konsequenz zieht, stempelt sie das Erkenntnisproblem zu einem rein psychologischen Problem um und

Digitized by Google

wächst sich zum Psychologismus aus. Das Kategorienproblem wird hierbei ins Subjektiv-Genetische travestiert; die Inhaltsstrukturen werden aus Gesetzen ihrer Entstehung im Bewußtsein erklärt; ihre Eigengesetzlichkeit wird durch eine ihnen heterogene Prozeßhaftigkeit des Subjekts ersetzt. Daß diese im einzelnen nicht durchschaut wird und nur in sehr allgemeinen Zügen angenommen werden kann, tut der psychologischen Theorie durchaus keinen Abbruch. Im Grunde ist jede Theorie mit ihren Prinzipien in der gleichen Lage.

Nicht im bestreitbaren Charakter gewisser Aufstellungen liegt die Schwäche der psychologischen Theorie, sondern im grundsätzlichen Verfehlen des eigentlichen Erkenntnisproblems. Gewiß hat jede Erkenntnisstruktur ihre psychische Genesis. Aber diese erklärt nichts an der Struktur als solcher, selbst wenn deren ursächliche Bedingtheit durch sie vollauf erwiesen ist. Gesetzt aber auch, sie könnte die Struktur des Gegenstandsbildes, wie es die Erkenntnis gibt, erklären, so wäre damit noch nichts über dessen eigentlichen Erkenntniswert, seinen Wahrheitsgehalt, ausgemacht. Denn dieser liegt nicht in irgendwelchen innerpsychischen Zusammenhängen, sondern in einem nach außen übergreifenden Zusammenhang: dem der Übereinstimmung mit dem Gegenstande.

In dieser Lage ist die Psychologie nicht allein dem Erkenntnisproblem gegenüber. Ebensowenig darf sie hoffen, das Problem der Handlung mit einer genetischen Analyse des Willens auch nur richtig zu erfassen. Denn selbst gesetzt, daß diese die innere Abhängigkeit des Entschlusses in einer Totalität seiner Motive erschöpfen könnte, so wäre damit doch weder die objektive Struktur der Zwecke verständlich gemacht noch auch das rätselhafte Eingreifen der Handlung in die reale Welt des Wirklichen berührt.

Die Psychologie findet sich der Erkenntnistheorie (und Ethik) gegenüber in einem ähnlichen Verhältnis, wie ihr selbst gegenüber die Physiologie. Auch die totale Kenntnis der Nervenvorgänge könnte die psychischen Vorgänge als solche so wenig erklären, wie die totale Kenntnis der letzteren die Erkenntnis- oder Handlungsphänomene. Zwischen diesen und den seelischen Vorgängen klafft eine ganz ebensolche Heterogeneität, derselbe hiatus irrationalis, wie zwischen psychischen und physischen Vorgängen. So sehr die parallele Betrachtung durch den Zusammenhang der Tatsachen geboten ist, die Ungleichwertigkeit der Erscheinungsgebiete bleibt für den auf beiden Seiten eindringenden Gedanken doch unübersteigbar bestehen. Die Einheit muß in der Sache zwar bestehen und als Postulat der Wissenschaft vorschweben; doch die Richtungen, aus denen der Gedanke sich ihr nähert, bleiben getrennt, und jeder Übergriff der einen auf die andere bleibt eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Digitized by Google

b) Psychologismus und Antipsychologismus.

Das engere Erkenntnisproblem verhält sich hiernach vollkommen gleichgültig zur Frage der psychischen Prozesse und ihrer Gesetze. Es kann durch sie weder gefördert noch behindert werden. Aber es kann seinerseits das psychologische Problem des Erkenntnisvorgangs sehr wohl beeinflussen. Denn dieses ist ganz und gar an die Herausarbeitung der objektiven Erkenntnisstrukturen gebunden.

Das weitere Erkenntnisproblem dagegen enthält die Frage nach dem psychischen Prozeß mit in sich. Diese bildet eine irreduzible Kehrseite des Erkenntnisphänomens. Aber sie wird auch hier niemals zur zentralen Frage. Dagegen erstreckt sie sich unbestreitbar bis in alle Spezialfragen hinein. Auch die Kategorienlehre darf ihren Gesichtspunkt nicht aus den Augen verlieren, so sehr sie ihm gegenüber unabhängig dasteht. Er muß von rechtswegen an jeder Erkenntniskategorie wiederkehren und den zugehörigen Prozeß aufzeigen. Das zu leisten ist freilich die Psychologie von heute nicht entfernt im Stande; und es ist die Frage, ob sie prinzipiell so weit kommen kann. Das Problem aber besteht und ist unabhängig vom Grade seiner Lösbarkeit, nicht nur von dem zeitweiligen durch den Stand der Forschung bedingten, sondern auch vom prinzipiellen. Daß eine Frage nicht beantwortbar ist, bedeutet kein Zeugnis gegen ihren berechtigten Sinn.

Der Psychologismus beginnt erst dort, wo die psychologische Methode sich des engeren Erkenntnisproblems bemächtigen will. Hier beginnt die Gefahr der Problemverkennung. Zugleich mit der Erkenntnistheorie sieht sich hier die Logik gefährdet. Und so ist es zu verstehen, daß sich im Lager der logisch orientierten Erkenntnistheorie eine scharf antipsychologische Strömung herausentwickelt hat. Indessen ist der logische Idealismus, der sich um die Zurechtweisung der Psychologie in ihre legitimen Grenzen und die saubere Scheidung der beiderseitigen Problemgebiete im höchsten Maße verdient gemacht hat, nichtsdestoweniger gerade in dem entscheidenden Punkte übers Ziel hinausgeschossen und hat dadurch sich selbst ins Unrecht gesetzt. Er meinte die Einmischung der Psychologie in das engere Erkenntnisproblem am gründlichsten loszuwerden, wenn er die psychologische Erkenntnisfrage a limine als „falsch gestellte Frage" von der Hand wies. Dieses methodologisch übereinfache Mittel hat sich als überaus verhängnisvoll für ihn erwiesen, es hat ihn um die Früchte seiner Arbeit betrogen und bei Freund und Feind zu Mißverständnissen, ja direkt zur Skepsis, geführt, was sich anders wohl leicht hätte vermeiden lassen. Denn das abgewiesene Problem ist damit nicht aus der Welt geschafft. Ein Problem ist nur dann „falsch gestellt", wenn es in sich selbst einen Widerspruch enthält, der einen klaren Sinn der Frage nicht zuläßt, nicht aber

Digitized by Google

wenn es in bezug auf einen fixierten Standpunkt widersinnig ist oder in einem zum voraus entworfenen System keinen Raum findet. Philosophisch ist immer der Problembestand das Primäre, der Standpunkt aber das Sekundäre, das sich nach ihm zu richten hat. Ein System, das für eine sinnvolle, wenn auch unzureichend oder naiv gestellte Frage keinen Spielraum hat, erweist sich eben damit als ein falsch entworfenes. Es richtet sich selbst durch seine Unfähigkeit, das Problem zu sehen, aufzunehmen, ihm einen Sinn abzugewinnen. Gerade darin dürfte ein philosophischer Standpunkt das Kriterium seiner Fruchtbarkeit haben, daß er kein sachlich stellbares Problem abzuweisen braucht. Wo er vor der Versuchung solcher Abweisung steht, da hat er Grund zur Revision seiner eigenen Voraussetzungen.

Die Grenzüberschreitung des logischen Idealismus in der Kritik des Psychologismus ist um so bedauerlicher, als seine positiven Leistungen für das Erkenntnisproblem dadurch dem weiteren Verständnis verdunkelt worden sind. Es bedarf nun wiederum einer Metakritik seiner kritischen Errungenschaften. Aber wie diese auch ausfallen und von welcher Seite sie einsetzen mag, es kann nicht wiederum der Standpunkt der Psychologie sein, der für sie die rechtmäßige Handhabe bietet, sondern nur ein Gesichtspunkt, der dem engeren Erkenntnisproblem gewachsen ist

c) Gnoseologie und Psychologie.

Die Logik hat sich gegen Übergriffe der Psychologie zu salvieren gewußt. Nicht so die Erkenntnistheorie. Das ist die Folge der Tatsache, daß alle bisherigen Bemühungen um Eindämmung der Psychologie von der Logik oder logisch orientierten Erkenntnistheorie ausgegangen sind. Die Tatsache ist begreiflich, das Logische ist der natürliche Gegenpol des Psychologischen innerhalb des weiteren Erkenntnisproblems. Zunächst mußte auffallen, daß logische Strukturen im psychischen Prozeß nicht aufgingen. Nicht ebenso unmittelbar konnte auffallen, daß auch das engere Erkenntnisproblem in ihm nicht aufgeht. Weder die Psychologie konnte das sehen, die den seelischen Prozeß verfolgt, noch die Logik, die den Blick auf ideale Strukturen gebannt hält. Beide verkannten, daß es noch etwas Drittes, Metalogisches und Metapsychisches gibt: die aktuelle Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als solche, die weder seelischer Akt noch ideale Struktur ist.

Zwar wird in beiden Lagern viel vom Subjekt-Objekt-Verhältnis geredet. Aber sein Wesen wird hier wie dort verfehlt, weil es weder in der Subjektsphäre noch in der Objektsphäre liegt, sondern in der Relation zwischen beiden. Die Eigengesetzlichkeit dieser Relation wird vom Psychologismus nicht weniger verkannt als die der logischen

Digitized by Google

Struktur. Hier liegt der größere Fehler des Psychologismus. Er ist verhängnisvoller und schwerer richtig zu stellen als der Übergriff gegen das Logische, weil das Wesen einer aktuellen Relation dem Psychischen tatsächlich viel näher steht, als die idealen Gebilde der Logik. Die Nahstellung verführt viel stärker und nachhaltiger zur Verkennung des eigenartig Unpsychologischen als ein schroffer Gegensatz, wie der von idealer Struktur und psychischem Prozeß. Das gnoseologische Wesen der Erkenntnisrelation zeigt eben auch einen Prozeßcharakter, der im Erkenntnisfortschritt greifbar wird, und dem offenbar auch ein psychischer Prozeß entsprechen muß. Dennoch kann derselbe nicht im psychischen Prozeß aufgehen. Er hat seine unpsychologische Eigengesetzlichkeit, die von diesem nicht abhängt, und fällt auch inhaltlich niemals mit ihm zusammen, weil er an einer das Bewußtsein transzendierenden Relation zum Objekt hängt.

Die logisch orientierte Erkenntnistheorie hat das Vorurteil aufgebracht, was nicht logisch sei, müsse eo ipso psychologisch sein. Nichts ist verhängnisvoller für die Erkenntnistheorie als dieses Vorurteil. Damit wird alles in die Psychologie verwiesen, was nicht in idealer Struktur aufgeht. Auf diese Weise geht man am engeren und eigentlichen Erkenntnisproblem einfach vorbei. Jede Anerkennung des Erkenntnisprogresses, der doch im Phänomen der Wissenschaft objektiv vorliegt, und jede Beziehung auf wirkliche, individuelle Subjekte kann von hier aus als Psychologismus verdächtigt werden. Wenn das der Sinn der Logik ist, alles Metalogische in die Psychologie zu verbannen, so ist ihre Tendenz wenig besser als die des Psychologismus.

Tatsächlich gibt es zahlreiche Phänomene, die Aktcharakter haben und auf ein individuelles Bewußtsein bezogen sind, die aber dennoch nicht Phänomene des Bewußtseins allein und als solchen sind, geschweige denn Phänomene des psychischen Prozesses. Für das ethische Problem gibt das jedermann zu, der es mit dem Phänomen des Willens, der Gesinnung, der Handlung und ihrer aktuellen Bezogenheit auf den Wertgegensatz von Gut und Böse ernst nimmt. Es ist nicht zu verstehen, warum das Gleiche nicht im theoretischen Problem gelten sollte, wo Fragen, wie die nach der Erkennbarkeit der Gegenstände, nach dem Wahrheitsgehalt, nach dem Gewißheitsgrade und dem Fortschreiten der Erkenntnis im Wechselverhältnis von Problem und Lösung, doch genau ebenso wenig im psychischen Prozeß aufgehen, und dennoch Aktualitätscharakter haben, auf ein Subjekt bezogen sind und folglich auch in logischer Struktur nicht aufgehen.

Eine genaue Kritik des Psychologismus von gnoseologischem Gesichtspunkt steht heute noch aus. Sie ist nicht weniger wichtig als die von der Logik geleistete. Aber sie ist schwieriger zu geben gerade wegen

Digitized by Google

der engeren Bezogenheit der gnoseologischen und psychologischen Problemketten aufeinander. Diese Kritik kann auch hier nicht vorweggenommen werden; sie kann erst gegeben werden auf Grund genauer phänomenologischer Herausarbeitung des engeren Erkenntnisproblems. Diese Arbeit ist noch nicht geleistet, sondern steht uns bevor.

3. Kapitel. Das Logische im Erkenntnisproblem.

a) Formale, ontologische und transzendentale Logik.

Viel tiefer als die Psychologie greift die Logik in das innere Gefüge des Erkenntnisphänomens ein. Die Geschichte der Logik und die der Erkenntnistheorie sind kaum voneinander abzulösen. Die Förderer der einen sind auch die Bahnbrecher der anderen. Die Herauslösung der Logik aus dieser Verschmelzung ist fast ausschließlich an den Titelbegriff der „formalen Logik" gebunden. Ob mit Recht, das ist die Frage. Die Tatsache aber, daß die von Aristoteles begründete Theorie des Begriffs, des Urteils und Schlusses sich als formale Theorie der Denkgebilde fortführen ließ, während das Bedürfnis nach einer Logik der Erkenntnis im Gegensatz zu ihr immer wieder durchbricht, würde allein genügen, um über die größeren Aufgaben der Logik keinen Zweifel zu lassen, die in der formalen Tendenz nicht aufgehen.

Wenn Kant im Hinblick auf die Wolffsche Logik als philosophia rationalis der Meinung war, daß seit Aristoteles nichts Wesentliches zur Förderung der Logik geschehen sei, so war das in bezug auf die ihm vorschwebende „transzendentale Logik" berechtigt, deren Aufgabe er in der Herausarbeitung der Erkenntniskategorien erblickte. Noch eine tiefere Berechtigung aber kann man seinem Ausspruch abgewinnen, wenn man ihn positiv zugunsten des Aristoteles versteht. Denn „formal" war schon die Logik des Aristoteles nicht gemeint gewesen, und das letzte, was man ihr nachsagen dürfte, wäre die Beschränkung auf die „leeren Denkformen". Daran kann wohl kein Zweifel sein, daß die Logik des Aristoteles ontologisch gedacht war und der „Ersten Philosophie" als der „Lehre vom Sein als solchem" die Wege bereiten sollte. Verfolgt man aber diesen Zusammenhang von Metaphysik und Logik durch die Geschichte des mittelalterlichen Denkens, so findet man ihn als durchgehendes, zentrales Thema wieder, das in der Scholastik nirgends abreißt und bis auf Leibniz und Wolf fortbesteht. Wozu sich Kant in Gegensatz setzte, war nicht sowohl die formale Tendenz der Logik selbst, als vielmehr der Anspruch derselben, das Gegenstandsproblem — und zugleich mit ihm das dahintersteckende Seinsproblem — zu meistern, ohne die Frage nach der Erkennbarkeit des Seienden als spezifisches Erkenntnisproblem von ihr zu unter-

Digitized by Google

scheiden. Die Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile mußten auf einer anderen Problemebene zu suchen sein als die Strukturen rein logischer Formen und Formzusammenhänge. Der scholastische Sprung aus dem logischen Wesen direkt in die Wirklichkeit, der Schluß aus der Essenz auf die Existenz und die ihn bedingende Verwürfelung der Modalitäten des Denkens mit denen des Seins mußte durch eine fundamentale Abtrennung der Erkenntnistheorie von der ontologischen Logik der Rationalisten entwurzelt werden. Der Begriff der „formalen Logik" dürfte überhaupt erst durch diese Abtrennung geschaffen worden sein. Bloß formal war eben, was nach Heraushebung des Inhaltlichen übrig blieb.

Dennoch war es gerade Kant, der die Erkenntnistheorie noch fester als je ein früherer an die Logik knüpfte, indem er den zentralen Abschnitt der Vernunftkritik wiederum als „Logik" bezeichnete und ihn in strenger Analogie zur formalen Logik aufbaute. Aber der neue „transzendentale" Sinn dieser Logik ließ keinen Zweifel über die Erweiterung ihres Begriffs. Der von hier ausgehenden idealistischen Spekulation verdanken wir es, daß es im Erkenntnisproblem auch einen Logizismus gibt — eine Richtung, die sich dem Psychologismus insofern sehr wohl vergleichen läßt, als auch sie die Tendenz zeigt, das ganze Erkenntnisproblem an sich zu reißen und auf einen fremden, ihm nicht natürlichen Leisten zu schlagen.

b) Logik des Denkens und Logik des Gegenstandes.

Wie die Psychologie sich an die Seite des Subjekts im Erkenntnisphänomen hält, so die Logik an die Seite des Objekts. Wie jene die Entstehung der Erkenntnis im Prozeß sucht, so diese den Inhalt der Erkenntnis in seiner wesenhaften, vom Prozeß ablösbaren Struktur. Diese Auffassung des Inhalts macht den streng „objektiven" Charakter der logischen Einstellung aus.

Genau genommen ist es aber auch mit dem Absehen von Subjekt und Prozeß nicht getan. Die Subjektivität ist selbst einer Potenzierung fähig, in welcher sie sich der „Reinheit" der logischen Gebilde nähert. Diese Potenzierung wird überall dort vollzogen, wo die Logik als „Wissenschaft vom Denken" definiert wird. Gemeint ist damit nicht das Denken des empirischen Bewußtseins, sondern das ideale Denken eines Bewußtseins überhaupt, in welchem alle individuelle Bedingtheit, Vermischtheit, Fehlerhaftigkeit, kurz alle „Unreinheit" und Unfreiheit vom gedanklich Strukturellen ausgeschaltet bleibt. Das Urteil gilt dann als „Setzung" des Subjekts überhaupt, der Begriff als ein Zusammen-Begreifen, der Schluß als Methode des Fortschreitens vom Allgemeinen zum Besonderen. In dieser Auffassung sind die logischen

Digitized by Google

Gesetze „Denkgesetze", die logischen Zusammenhänge „Denkzusammenhänge", die logischen Gebilde „Funktionen" des Denkens und die logische Sphäre überhaupt eine Sphäre des „reinen Denkens".

Daß sich hierbei das „Subjekt überhaupt" zum alles tragenden Grundbegriff auswächst, läßt sich schlechterdings nicht vermeiden. Damit aber ist der standpunktlichen Ausdeutung des Logischen ein Weg vorgezeichnet, der unwillkürlich in das Geleise des Idealismus hinüberleitet. Es liegt eben nur zu nah, im Subjekt überhaupt dann auch die transzendentale Bedingung der logischen Inhaltswelt zu erblicken. Und während man dieser nun logische Idealität sichert, sieht man sich genötigt, sie zugleich in bezug auf das transzendentale Subjekt als „transzendentale Idealität" auszudeuten. Diese, als Gegenglied der „empirischen Realität" gedacht, braucht zwar an sich keine Usurpierung zu bedeuten. Aber gerade an der logischen Sphäre versagt diese Gegenüberstellung, denn das Logische ist nicht empirisch und hat keine „empirische Realität". Als einzig Reales bleibt dann das transzendentale Subjekt übrig, und gegen diese Realität hebt sich die Idealität des Logischen bereits als eine metaphysische ab. Und damit ist allerdings eine Usurpierung vollzogen. Denn wenn irgendein Gebiet unmetaphysisch und an sich standpunktfrei dasteht, so ist es das logische.

Man mag über den transzendentalen Idealismus im Erkenntnisproblem urteilen wie man will — dort ist er ein Deutungsversuch, der wenigstens „als Versuch" von einer bestimmten Problemlage aus gerechtfertigt ist. Im Logischen ist er das nicht. Das Logische als solches bedarf der Deutung nicht. Hier handelt es sich nicht um das Erfassen des Objekts durch das Subjekt, ja nicht einmal um das Objektsein überhaupt für ein Subjekt, sondern einzig um Struktur und Abhängigkeitsverhältnisse des Objektiven in sich selbst unter grundsätzlichem Absehen von aller eigentlichen Objiziertheit desselben an ein Subjekt. Die absolute Selbständigkeit des Logischen, seine Ablösbarkeit von der Erkenntnisfrage und seine einzigartige Unberührtheit von dem Für und Wider der philosophischen Standpunkte hat in dieser Gleichgültigkeit gegen das Subjekt überhaupt ihren Grund. Diesseits von Idealismus und Realismus entwirft die Logik den Bau von Formen und Formverhältnissen, eine Welt von an sich bestehenden Inhaltsstrukturen und Abhängigkeiten, die gegen den Anteil des Subjekts an ihnen indifferent dastehen.

Die Lehre vom Urteil hat schon von ihren Anfängen in der Platonisch-Aristotelischen Philosophie her etwas von dieser reinen Abgelöstheit. Der Begriff des Ansichseins (καθ' αὐτό) dürfte überhaupt in Form des logischen Seins entdeckt worden sein. Indessen blieb der

Digitized by Google

Nebensinn des ontologischen Seins an ihm haften und involvierte in der Aristotelischen Metaphysik, wie in der Scholastik und neueren Philosophie, immer wieder die ganze Last des Erkenntnisproblems.

In Bolzanos Lehre vom „Satz an sich" wurde die Logik dieser Last bewußt enthoben und frei auf sich selbst gestellt. Daß der Sinn des Urteils in einem rein gegenständlichen Verhältnis der Zugehörigkeit von P zu S liegt, unabhängig von allem „Urteilen" und aller Subjektivität (wie ideal diese auch verstanden werden mag), unabhängig aber auch von aller realen Wirklichkeitsbeziehung, diese Einsicht ist von größter Bedeutung für die Logik geworden und hat ihr Gebiet als logische Sphäre, d. h. als eine Sphäre logisch idealen Ansichseins, endgültig vom Erkenntnisproblem und von der Spannung zwischen Subjekt und Objekt frei gemacht. Ob man sie nun als „Gegenstandstheorie" oder „Phänomenologie" oder „Lehre vom Sinn" des Urteils ausbaut, das macht in der Sache keinen Unterschied. Wichtig ist als Kerngedanke der Logik nur ihre Selbständigkeit und unverfälschte Eigengesetzlichkeit, das Reich eigentümlich logischer Wesenszüge.

Alle logischen Gebilde sind in diesem Sinne rein gegenständlich und haben ein ideales Sein. Der Begriff ist nicht eine Funktion der Einheit, die der Verstand vollziehen müßte, sondern die Einheit des Gleichartigen selbst. Der Schluß ist nicht Methode des Denkens, sondern ein im idealen Sachverhalt liegendes Abhängigkeitsverhältnis zwischen allgemeinen und besonderen Zugehörigkeiten. Logische Gesetze sind weder Denk- noch Erkenntnisgesetze, sondern lediglich Gesetze dieses idealen Seins und der in ihm selbst enthaltenen Relationen.

Selbstverständlich läßt sich dieses ideale Sein als Gegenstand idealen Denkens ausdeuten. Die Methodologie der Wissenschaften kann diese Ausdeutung nicht entbehren, weil sie die Tendenz verfolgt, das aktuelle (tatsächliche) Denken dem idealen anzunähern. Dieses aber kann nur als ein dem idealen Sein angepaßtes gefaßt werden. Daraus ergibt sich dann weiter die Notwendigkeit, die logischen Gebilde in Denkgebilde umzudeuten, ihre Gesetze, Begriffe, Urteile und Schlüsse in Denkgesetze, Funktionen, Akte, Setzungen und Methoden umzuprägen. Aber dem Logischen als solchem ist diese Umprägung nicht eigentümlich. Seine Strukturen werden von ihr nicht berührt oder zu etwas anderem gemacht, als sie an sich sind. Das ideale Sein als solches wird nicht zur Setzung, Begriff oder Schluß nicht zur Methode des Denkens. Denken und Sein stehen hier weder im Verhältnis der Identität noch der wechselseitigen Abhängigkeit. Die Abhängigkeit ist vielmehr eine durchaus einseitige, nicht umkehrbare: nur das ideale Denken ist an das ideale Sein gebunden, nicht dieses an jenes.

Sofern man in diesem Zusammenhange von einer Logik des

Digitized by Google

Denkens sprechen kann, so verhält sich diese zur Logik des idealen Seins ähnlich wie die Psychologie des Erkennens zur eigentlichen Erkenntnistheorie: sie kann zu ihr nichts hinzufügen, so wenig als ihr etwas abhandeln. Das ideale Sein steht indifferent zum Denken. Das Denken aber steht nicht indifferent zum idealen Sein.

c) Erweiterung der logischen Sphäre.

Mit der These der Selbständigkeit des Logischen geht die Erweiterung seiner Sphäre Hand in Hand. Nicht nur die formalen Bestimmungen der traditionellen Logik haben in ihr Raum, sondern alle nur irgend möglichen Inhaltsstrukturen, einerlei welchem Gebiete sie entstammen. Die Zugehörigkeit des Mathematischen zur erweiterten logischen Sphäre ist nachgerade philosophisches Gemeingut. Daß aber prinzipiell alle Inhalte als solche in die logische Sphäre erhebbar sind durch Heraushebung des rein Strukturellen in ihnen, ist eine Einsicht, deren Konsequenzen noch lange nicht gezogen sind. Es ist hier nicht der Ort, auf die Reihe bedeutsamer Untersuchungen einzugehen, durch welche die gegenstandstheoretische und phänomenologische Forschung bereits ganze Gebiete — selbst so entlegene wie das der Wahrnehmung — der erweiterten Perspektive des Logischen erschlossen hat. Den neuen Aufgaben dieser Art gegenüber steht die philosophische Arbeit erst in den Anfängen.

Für das Erkenntnisproblem folgt daraus, daß jeder Inhalt, wie immer er vorgestellt sein mag, seine logische Struktur hat. Er ist unabhängig nicht nur vom psychischen Erkenntnisprozeß, sondern auch von Art und Grad seiner Erkanntheit selbst. Denn das Wesen der Inhaltsstruktur ist nicht ein gnoseologisch aktuales, sondern eben nur ein logisch ideales; es besteht nicht nur, sofern es wirklich erkannt wird, sondern sofern es in der Idee des Erkenntnisinhaltes liegt. Damit stehen wir vor dem unabtrennbar logischen Einschlag im Erkenntnisproblem selbst. Denn alle Erkenntnis hat die Tendenz, den Gegenstand in seiner idealen Struktur rein zu erfassen.

Diese Tendenz, die einem jeden aus der Wissenschaft her sehr bekannt ist, zeigt uns die ideale Objektwelt der logischen Sphäre gleichsam als obere Grenze der Erkenntnis, als ihr logisches Postulat. Der Zug zur Exaktheit und die vielberufene Vorbildlichkeit der rationalen Wissenschaften (Mathematik) haben hierin ihren Grund. Und sofern die Erkenntnis diese ihre obere Grenze nicht nur anstreben, sondern auch zum Voraus fixieren — gleichsam antizipieren — muß, kann man mit Recht von einer Logik der Erkenntnis sprechen — ähnlich wie man im Hinblick auf den Prozeß und seine psychischen Bedingungen von einer „Psychologie des Erkennens" spricht. Nur ist es klar, daß diese

Digitized by Google

Erkenntnislogik viel tiefer in das Wesen des Erkenntnisproblems eingreift, als die Erkenntnispsychologie. Während diese mit ihrer Tendenz auf die Subjektivität als solche ihm wesensfremd bleibt, ist jene ihm von Hause aus wesensverwandt in der Tendenz auf das Objekt, die sie mit ihm teilt. Und nur die Idealität der logischen Objektwelt, ihre Absolutheit und Selbständigkeit scheidet sie von der Aktualität des ewig unvollkommenen Erkenntnisstadiums.

Die idealen Strukturen und Relationen der logischen Sphäre sind bindend für alle Abstufungen der Annäherung des aktualen Erkennens, und sie bleiben bindend bis in die scheinbar alogischen Anfänge der Erkenntnis hinab. Das Logische ist eine durchgehende Struktur aller Erkenntnis. Und nur sofern es in allen Stufen des Erkenntnisinhalts tatsächlich angelegt und enthalten ist, lassen diese sich zur idealen Reinheit logischer Objektivität erheben.

d) Das Logische und die aprioriſchen Prinzipien.

Unter den Strukturen des Erkenntnisinhalts, die evident logischen Charakter tragen, finden wir auch die der Abhängigkeit des Konkreten vom Prinzip. Auch diese ist eine rein objektive Korrelation. Überall in der Geschichte der Philosophie, wo wir auf Prinzipienforschung stoßen, finden wir als Rückgrat der philosophischen Überlegung ein einfaches logisches Verhältnis der Bedingung vor. So war es in Aristoteles' Lehre von Form und Eidos, in der scholastischen Theorie der substantiellen Formen, in Descartes' Gedanken der simplices, in den „ewigen Wahrheiten" Leibnizens. Für das Erkenntnisproblem kristallisierte sich dieser zentrale Gedanke in dem Titelbegriff des a priori. Seit Kant sind wir gewohnt, ihn als den der Kategorien aus dem übrigen Gehalt des Erkenntnisproblems herauszuheben. Das Aprioriſche bildet eine Problemsphäre für sich, und gerade an ihr wird das Verdienst der Logik um das Erkenntnisproblem am deutlichsten.

Das Problem der Prinzipien ist keineswegs ein bloß logisches, ebensowenig als ein bloß gnoseologisches. Seine zu allen Zeiten schwere Belastung mit metaphysischen Fragen läßt darüber keinen Zweifel übrig. Es fruchtbar zu bearbeiten war indessen immer nur ein Standpunkt fähig, der sich diesseits der Subjekt-Objekt-Frage stellte. Nur so konnte eine schlicht gegenständliche Fassung der Kategorien gelingen. Unter den durchgehenden systematischen Tendenzen der Geschichte ist aber die logische die einzige, die solche Diesseitigkeit und Gegenständlichkeit gegenüber den immer lebendigen metaphysischen Ansprüchen behaupten konnte.

Der Grund hiervon liegt in der Tatsache, daß das Verhältnis zwischen Kategorienproblem und Logik ein noch engeres ist als zwischen Er-

Digitized by Google

kenntnisproblem und Logik. Erkenntnisgebilde sind als solche nicht logische Gebilde, sondern können erst durch Abstreifung des Alogischen in die logische Sphäre erhoben werden. Kategoriale Gebilde aber haben ihre rein logische Struktur unmittelbar an sich, und wenn sie in derselben auch nicht aufgehen, so gehören sie doch immer schon mit ihrem Charakter der Allgemeinheit, Notwendigkeit, Überzeitlichkeit und Apriorität ohne weiteres der logischen Sphäre an. Das logische Subsumptionsverhältnis, das die Abhängigkeit des Konkreten von ihnen beherrscht, gibt auch ihrem Anwendungsgebiet eine Art Durchdrungenheit vom Logischen, wenn auch der Inhalt der Kategorien alogische Elemente enthält. Hier kann das Logische führend bleiben weit über die Grenzen seiner eigenen Sphäre hinaus. Man könnte in diesem Sinne von einem methodologischen Primat des Logischen im Kategorienproblem sprechen, wenn nicht — wie eine spätere Untersuchung zeigen soll — Grund vorläge anzunehmen, daß hinter diesem Übergreifen eine noch weit tiefere Einheit sich birgt.

Inhaltlich aber hat dieses Übergreifen des Logischen seine sehr bestimmten Grenzen. Weder die Kategorien der Erkenntnis noch die des Seins, weder die des Psychischen noch die des Logischen selbst sind ihrer logischen Strukturmomente wegen schlechthin logische Kategorien. Der weitaus größte Teil der Kategorien zeigt ausgesprochen alogische Strukturmomente, mit denen sie aus der logisch idealen Sphäre in eine ihr heterogene irrationale hinüberragen. Diese Momente bilden das exemplum crucis der Kategorienforschung, trotzdem sie wegen ihrer schwierigen Faßbarkeit bisher zumeist übersehen oder irrtümlicherweise ins Logische umgedeutet worden sind. Der Einschlag des Irrationalen erstreckt sich sogar bis in das eigenste Gebiet der Logik hinein, und die obersten kategorialen Formen und Gesetze der Logik sind durchaus irrationaler Natur (vgl. Kap. 34 h.)

e) Der Panlogismus und die metalogischen Restprobleme.

Diese Grenze der Kompetenz des Logischen festzuhalten, ist eines der wichtigsten Anliegen — nicht nur der Kategorienlehre. Die Möglichkeit willkürlich spekulativer Erweiterung liegt nah. Wie der psychologische Einschlag im Erkenntnisproblem die Gefahr des Psychologismus mit sich führt, so der logische Einschlag die des Panlogismus. Gibt es auf allen Gebieten eine durchgehende logische Struktur, so liegt die Verführung nah, diese auch für die überall maßgebende, ja schließlich für die einzige überhaupt zu halten. Hegel, der als erster ein einheitlich logisches Kategoriensystem für alle Gebiete brachte, ließ sich in der Tat zu solch einer Konsequenz verführen. Die Folge war nicht nur die berüchtigte Verwischung der Gebietsgrenzen und die

Digitized by Google

logizistische Verkennung des Irrationalen, sondern auch die Verfehlung des Eigentümlichen ganzer Problemgebiete. So fehlt hier das streng gefaßte Erkenntnisproblem vollständig, desgleichen das Seinsproblem und das ethische Problem. Wo das Subjekt gleich der Substanz, das Wirkliche gleich dem Vernünftigen gesetzt ist, da ist die Frage nach der Erkennbarkeit des Gegenstandes ebenso müßig wie die nach dem Sein des Gegenstandes und dem Seinsollen des Unwirklichen. Erkennen, Sein und Sollen sind untergetaucht im Logischen. Und wie bei Hegel, so ist es überall, wo die logische Sphäre zur alleinherrschenden erweitert wird. Der logische Idealismus und Rationalismus in jeder Form enthält etwas von diesem Übergriff und leidet an ähnlichen, wenn auch in ihrer Schroffheit mannigfach abgestuften Konsequenzen, auch dort, wo die „Panarchie des Logischen" sich durch gewisse Einschränkungen vom Panlogismus zu unterscheiden sucht.

An erster Stelle ist es wieder das Erkenntnisproblem, das unter der logischen Vergewaltigung leidet. So wesentlich die logische Struktur am Gegenstande und die Tendenz der Erkenntnis, ihr nachzukommen, auch sein mag, in ihr liegt doch nicht das Wesen des Erkenntnisphänomens als solchen. Sie bildet gleichsam eine rationale Außenseite an ihm; und weil immer das Rationale an einer Sache sich leichter fassen und geben läßt als das Irrationale, so ist es verständlich, wie in ihm das große Restproblem unterhalb der logischen Struktur dem philosophischen Blick eben durch die Überlagerung des Logischen entrückt wird. Gleichwohl ist diese vom Logischen überlagerte Tiefenschicht, dieses Restproblem jenseits der logischen Einstellung, gerade das Erkenntnisproblem im engeren und eigentlichen Sinne — jenes selbe, das auch der psychologischen Anmaßung gegenüber vollkommen unberührt liegen blieb. Wie es von dort aus der Abstreifung des gleichsam vorgelagerten Psychologischen bedurfte, um zum Erkenntnisproblem zu gelangen, so bedarf es hier der Abdeckung des übergelagerten Logischen.

Das Logische hat keinen Raum für die kategoriale Spannung zwischen dem Erkennenden und seinem Gegenstande, für das unruhige, aller idealen Struktur widerstrebende Verhältnis von Subjekt und Objekt. Es kennt nur die innere, systemartige Übereinstimmung der reinen Strukturmomente untereinander, ihre relative, der Sphäre immanente Wahrheit in bezug aufeinander; nicht das Hinausgreifen auf ein außerhalb ihrer liegendes Seiendes, dessen Sachverhalte unabhängig von ihr bestehen, und deren Strukturen sowohl logische als alogische sein können. Der notwendig transzendierende Charakter der Erkenntnis, ihr Anspruch auf Übereinstimmung mit einem gegen sie indifferenten Sein, dem ewigen „X" der Wirklichkeit, kurz

Digitized by Google

der Anspruch auf transzendente Wahrheit, ist ihm verschlossen. Dieser Anspruch ist dem engeren Erkenntnisproblem wesentlich; seine Entfaltung macht erst die eigentlich gnoseologische Einstellung aus. Die Immanenz des Logischen, seine gewollte und notwendige Diesseitigkeit, reicht eben an das Erkenntnisproblem als solches nicht heran, so wenig als das Psychologische mit seiner Sondertendenz an dasselbe heranreicht. Wie dieses die einseitige Richtung auf das Subjektive als solches verfolgt und dabei die aktuale Beziehung zum Objekt verliert, so geht das Logische einseitig auf das Objekt und überschlägt das aktuale Verhalten des Subjekts zu ihm. Wird diese Überschlagung zu einer endgültigen und absoluten gemacht, so wird sie zur Unterschlagung des Erkenntnisproblems.

Dieses ist der Grundfehler des Panlogismus, des logischen Idealismus und jeder Theorie, die aus der natürlichen und unvermeidlichen Problembeschränkung der Logik einen allgemein philosophischen Standpunkt, also einen Logizismus macht. So diametral entgegengesetzt logische und psychologische Einstellung sind, Logizismus und Psychologismus machen dennoch grundsätzlich denselben Fehler, begehen dieselbe Grenzüberschreitung, nur in entgegengesetzter Richtung. Sie sind komplementäre Erscheinungen in der Geschichte des Erkenntnisproblems, welches sie beide aus demselben Grunde verfehlen. In beiden Fällen besteht die Gefahr keineswegs für die Erkenntnistheorie allein; sondern Logik und Psychologie machen sich durch die ungeheure Anmaßung, alles beherrschen zu wollen, selbst zweideutig, verlieren den festen Boden, den sie auf ihrem Stammgebiet haben, unter den Füßen und werden metaphysisch im schlechten Sinne des Wortes.

Beide Grenzüberschreitungen müssen zurückgewiesen, die logische wie die psychologische Problembeschränkung muß aufgehoben werden, wenn man zum engeren Erkenntnisproblem gelangen will. Damit wird auch die logische Sphäre bewußt verlassen. Das Erkenntnisproblem ist metalogisch, wie es metapsychisch ist. Das ist der genauere Sinn des berechtigt Metaphysischen in ihm.

f) Logische Sphäre und ideale Sphäre.

Die logische Sphäre in dem entwickelten Sinne ist keineswegs einzigartig. Schon die „Erweiterung", die sie erfahren konnte, weist auf den Umstand hin, daß sie ein Glied einer viel weiteren Sphäre reiner Strukturen und Zusammenhänge ist, welche man die Sphäre des idealen Seins überhaupt nennen kann.

Es ist in unseren Tagen, im Anschluß an ältere Vorgänge, der Versuch gemacht worden, diese weitere Sphäre als „formal ontologische" zu fassen. Das Verdienst dieses Versuchs ist die radikale Be-

Digitized by Google

sinnung auf den Seinscharakter ihrer Gebilde. Eine Theorie dieser Sphäre ist im Grunde „Ontologie"; und wenn die logische Sphäre sich hier als Teilsphäre erweist, so ist damit gesagt, daß die Grundlagen der Logik, d. h. ihre Gesetze, Strukturen und Abhängigkeiten, auch im Grunde ontologisch sind. Weniger glücklich dagegen ist die Bezeichnung „formal". Denn selbst gesetzt, es handelte sich in der Logik wirklich nur um „Formen" und „Formales", so ist doch gerade damit die weitere ideale Seinssphäre, der diese Gebilde zugehören, nicht in ihrer spezifischen Seinsweise charakterisiert.

Worauf es ankommt, ist einzig, diese Seinssphäre von der des Wirklichen abzuheben, die offenbar eine andere Seinsweise hat. Der „formalen" müßte also eine „materiale" Ontologie entsprechen. Setzt man nun aber die letztere einfach gleich der Ontologie des Realen, so sieht man, daß in der zugrundegelegten Scheidung von „Form und Materie" über eine ganze Reihe sehr fraglicher Punkte schon vorentschieden ist.

Wenn man hier auch von allen komplizierteren Schwierigkeiten absieht, so steht doch greifbar im Vordergrunde die eine: Form und Materie verhalten sich zueinander wie Gegenglieder einer strengen, nicht auflösbaren Relation. Alles Materiale hat notwendig seine Form, denn alles was an ihm strukturell unterscheidend ist, muß Form sein. Damit wäre also gesagt, daß in der Welt des Wirklichen alle aufweisbare Struktur ursprünglich ideale Struktur ist; desgleichen, daß alle Strukturen der idealen Sphäre eo ipso Formen möglicher Realität sind, also unmittelbar das Gewicht von Strukturen des Realen haben. Freilich brauchte es nicht für alle diese Strukturen die Realisierung auch wirklich zu geben; wohl aber müßte alles Reale, das seiner Artung nach in ihren Strukturbereich fällt, notwendig von ihnen beherrscht sein.

Beide Konsequenzen nun sind aber gerade ontologisch mißlich. Eben das läßt sich nicht a priori voraussehen, ob alle Strukturen des Realen in solchen der idealen Sphäre aufgehen. Das reale Sein könnte auch seine eigenen Strukturen haben, die in keiner Weise Idealstrukturen sind, die also nicht nur „alogisch" (denn „logisch" ist nur ein Teil der idealen Sphäre), sondern auch überhaupt idealitätsfremd sind. Und ebenso könnte es auch umgekehrt ideale Strukturen geben, welche nicht in die Welt des Realen eingehen und für mögliche Realität gar nicht in Betracht kommen. Der Unterschied von idealem und realem Sein kann also in dem Verhältnis von Form und Materie nicht aufgehen. Und eben deswegen muß auch der Gegensatz idealer und realer Ontologie ein anderer sein als der einer formalen und materialen Ontologie.

Digitized by Google

g) Ideale und reale Ontologie.

Es gibt keine andere Möglichkeit, das Eigentümliche der Logik richtig zu verstehen, als aus diesem ontologischen Grundverhältnis heraus, sofern dieses ein anderes ist als ein Formverhältnis.

Die Sphäre nämlich, in der Begriffe „gebildet", Urteile „gefällt", Schlüsse „gezogen" werden, ist zwar selbst keineswegs die ideale Seinssphäre. Wohl aber sind alle Gesetzlichkeiten, unter denen dieses „Bilden", „Fällen", „Ziehen" steht, reine Gesetzlichkeiten der idealen Sphäre; d. h. sie sind ursprünglich gar nicht Gesetze dieser Funktionen (auch wenn man die Funktionen rein logisch und unabhängig von allen tragenden Akten versteht), sondern Seinsgesetze, oder Gesetze der Inhaltsverhältnisse. Und die Funktion ist mit ihrer Unterwerfung unter sie dem Inhalt angepaßt.

Es ist deswegen auch nicht genau, die Logik als Wissenschaft vom „Gedanken" zu fassen. Darin ist die Abwehr der „Wissenschaft vom Denken" gewiß sehr anzuerkennen. Aber auch im Gedanken ist noch ein Rest von Aktcharakter; in der „Behauptung" z. B., die sich vom Urteil als Gedankengebilde gar nicht ablösen läßt, klingt deutlich noch solch ein Rest des Aktcharakters durch. Und wenn man nun gar die Modalitäten des Urteils als Abstufungen der Behauptung versteht, so gewinnt dieser Aktcharakter in der Logik gefährlich breiten Boden; was sich im völligen Verschwinden der eigentlich logischen Modalitätsunterschiede — des schlichten „Seins", des „Seinkönnens" und „Seinmüssens" — aufs deutlichste widerspiegelt.

Es ist das Eigentümliche der Logik, auch gegen solche verflüchtigte Aktcharaktere wie die „Behauptung" vollkommen gleichgültig zu sein. Die Gesetzlichkeiten eben, um die es sich hier handelt, sind ebensowenig Behauptungs- und Gedankengesetze, sondern ursprünglich reine ideale Seinsgesetze, was auch allein dem Sinn des Urteils (wie er sich im „est" ausspricht) und dem des Schlusses (im „ergo") entspricht.

Das eigentlich Logische in aller Behauptung und allen Behauptungszusammenhängen ist reine ideale Struktur, reine Gesetzlichkeit des idealen Sachverhalts als solchen; d. h. es ist ideal ontologische Gesetzlichkeit — also nicht „formale" Gesetzlichkeit als solche, und natürlich erst recht nicht materiale oder reale (letzteres wenigstens nur teilweise und gleichsam metalogischerweise). Für das Reich des Gedankens aber ist sie insofern die maßgebende allgemeinste Gesetzmäßigkeit, als sie es strukturell restlos beherrscht. Dieses Beherrschen aber ist ihr als idealer Gesetzlichkeit tatsächlich ebenso äußerlich (gleichgültig) wie der Umstand, daß sie zum Teil auch das reale Sein beherrscht. Dasselbe Beherrschungsverhältnis also, das für sie selbst gleichgültig ist, ist für den Gedanken höchst wesentlich.

Digitized by Google

Denn er ist das Beherrschte, sie das Herrschende. Man erschöpft dieses Wesentlichsein erst, wenn man das Beherrschungsverhältnis in seiner Doppelseitigkeit nimmt. Denn darin liegt erstens der Grund, daß überhaupt es eine durchgehende in der allgemeinsten Struktur der Sachverhalte verwurzelte Gesetzlichkeit des Gedankens gibt (nur eine ideale Seinsgesetzlichkeit kann eben Denkgesetzlichkeit sein); und zweitens, daß der Gedanke eine Erkenntnisbedeutung hat, daß z. B. in gesetzlicher Gedankenfolge unbekannte reale Sachverhalte erschlossen werden können. Denn wäre logische Struktur nicht wenigstens zum Teil reale Struktur, so wäre all unser Schließen, soweit es auf reale Gegenstände bezogen ist, ein reines Fehlschließen — wie restlos folgerichtig es in sich selbst auch sein möchte. Dieselben Abhängigkeiten, die im Syllogismus walten, müssen auch im Realen walten; nur in den Grenzen dieser Identität kann es erschlossene Einsicht in reale Verhältnisse geben.

Der logischen (idealen) Gesetzlichkeit ist es tatsächlich ebenso äußerlich reale Seinsgesetzlichkeit zu *sein*, wie Denkgesetzlichkeit zu sein. Für das erkennende Denken aber ist beides die condicio sine qua non. Daß sie dem realen Sein wie dem Gedanken als Gesetzlichkeit dienen *kann*, liegt freilich in ihrem idealen Wesen. Das tatsächliche Dienen aber liegt nicht in ihrem Wesen, sondern in dem des Gedankens als solchen einerseits und dem des denkenden Erkennens andererseits.

Damit aber stehen wir bereits an der Grenze des engeren Erkenntnisproblems.

II. Abschnitt:
Das Metaphysische im Erkenntnisproblem.

4. Kapitel. Gnoseologische Einstellung.

a) Metaphysik und Kritik.

Seit die Kritik der reinen Vernunft den Glauben an die mögliche Bewältigung der traditionellen metaphysischen Probleme entwurzelt hat, ist in der Philosophie an Stelle des alten ein neuer, negativistischer Glaube getreten: die Überzeugung von der Notwendigkeit, sich aller metaphysischen Gedankenrichtung überhaupt zu enthalten. Diese Tendenz kann sich mit dem Verzicht auf positive Lösungen nicht Genüge tun, sie geht folgerichtig weiter bis zur Abweisung der Fragen selbst. Sie bezeichnet ihr Verfahren als „kritisches" und betrachtet es als den einzig gangbaren schmalen Mittelweg, der den Anforderungen wissenschaftlicher Gewißheit genüge. Die konsequente Übertragung dieses Verfahrens auf alle Teilgebiete der Philosophie hat indessen dem Odium der Einseitigkeit so wenig entgehen können als nur je

Digitized by Google

eine zur Expansion neigende Sondertendenz der Philosophie. Wie jede Reaktion, wenn sie nicht an neuen positiven Problemen Widerstand findet, übers Ziel hinausschießt, so auch die gegen die Metaphysik: die wissenschaftliche Problemauslese wuchs sich zur opportunistischen Problembeschneidung und Problemverkennung aus. Die Kritik wurde zum Kritizismus.

Daß hiermit das Erbe Kants nicht in seinem Sinn und Geist verwaltet wurde, kann keinem Zweifel unterliegen. Gerade er hielt die metaphysischen Probleme, ungeachtet ihrer Unlösbarkeit, für „unabweisbar" und betrachtete die Arbeit der Kritik, die mit den Methoden des Rationalismus aufräumte, als eine Vorarbeit zu ihrer Behandlung. In schroffem Gegensatz hierzu steht die allgemeine Problemverarmung, zu welcher zwei beschränkende Tendenzen die Scheingründe hergaben, die freilich auch auf Kant zurückgehen, der Subjektivismus und der Logizismus. Die Konsequenzen des letzteren haben wir bereits verfolgt; die des ersteren sind leicht zu ziehen.

Daß „reine Verstandesbegriffe" nicht auf Dinge an sich anwendbar sind, ist eine notwendige Restriktion. Daß aber überhaupt Kategorien nichts anderes als „reine Verstandesbegriffe", und als solche Funktionen eines „Subjekts überhaupt" sein sollen, sowie daß diese ihre Subjektivität gerade die Objektivität der „Erfahrung" sollte rechtfertigen können, ist eine metaphysische These, in der die Kernfrage des Erkenntnisproblems bereits vorentschieden ist. Kants idealistische Formulierungen unterscheiden sich von denen der subjektivistischen Skepsis durch nichts als die positive Wertung der Erscheinung. Ist Erscheinung dasselbe wie Natur, so bestehen sie zu Recht. Tatsächlich aber ist diese Gleichsetzung sowohl der Naturwissenschaft als auch der naiven Sacherkenntnis fremd. Ihr ontologischer Anspruch läßt sich nicht standpunktlich wegdeuten; und gerade er steht im engeren Erkenntnisproblem zur Diskussion.

Die einzig haltbare Konsequenz des subjektivistischen Kritizismus wäre die gewesen, das Erkenntnisproblem zugleich mit den traditionellen Problemen der Metaphysik fallen zu lassen. Denn daß Erkenntnis im letzten Grunde ein metaphysisches Problem ist, war seit der antiken Skepsis kein Geheimnis mehr. Freilich hätte die Kritik selbst dann rein negativ ausfallen müssen; aber ihre volle Solidarität mit der Skepsis hätte erst wirklich mit der Metaphysik aufgeräumt. Wie Kant sie faßte, behielt sie den eigentlichen Herd der Metaphysik in ihrem eigenen Schoße; hier erwies sich der wissenschaftliche Positivismus in Kant stärker als der Kritizismus.

Gibt man dagegen den Subjektivismus preis, so läßt sich freilich eine ganz andere Konsequenz aus der Tendenz der Kritik ziehen: die Konsequenz, daß gerade das Metaphysische im Erkenntnisproblem

Digitized by Google

dasjenige ist, was kritisch zu bearbeiten ist. Solange nur das „kritisch" heißt, was auf Subjektprinzipien gegründet ist, schließt solche Bearbeitung einen Widerspruch in sich. Versteht man aber unter „kritischer" Bearbeitung eine solche, die alle Elemente eines vorliegenden Problems gleichwertig berücksichtigt, einerlei ob sie das Subjekt transzendieren oder nicht, wobei die Kritik als solche niemals eine Instanz gegen den Problemgehalt, sondern nur gegen vorschnelle Lösungsversuche abgeben darf, so fällt dieser Widerspruch von selbst hin. Eine kritische Erkenntnistheorie kann sehr wohl metaphysisch sein. Und sie muß es sein, weil ihr Problem metaphysisch ist. Unkritisch ist gerade die Verleugnung des Metaphysischen, wo es vorhanden ist.

Das freilich ergibt einen neuen Begriff der Kritik — ebenso neu, wie derjenige der hier versuchten Erkenntnismetaphysik. Seine genauere Umreißung wird erst nach der Entwicklung des Problems bei der Diskussion standpunktlicher Fassungen und Lösungsversuche folgen können (s. Kap. 11).

b) Phänomenologie und Aporetik.

Worin aber besteht nun eigentlich das Metaphysische, das den Kernpunkt des engeren Erkenntnisproblems ausmachen soll? Es muß eine Methode geben, mit der man sich seiner inhaltlich versichern kann. Und diese Methode muß sich an der Sache selbst erweisen lassen.

Hier bietet der Zusammenhang mit dem weiteren Erkenntnisproblem eine erste Handhabe. Wenn man von der Logik herkommt, so muß offenbar zuerst die spezifisch logische Einstellung aufgehoben werden. Zu dieser Einstellung gehört die Aufhebung aller Beziehung des Inhalts zu etwas außer ihm, seine Gleichgültigkeit dagegen, wie, wann und für wen er Inhalt ist, ja ob er überhaupt für jemand Inhalt ist. Man kann diesen Standpunkt als den der idealen Wissenschaft oder den der absoluten Vernunft bezeichnen, aber nicht als den des wirklichen erkennenden Subjekts; dieses kann sich bestenfalls zu ihm erheben. Das Subjekt ist ausgeschaltet. Oder vielmehr die ganze Korrelation von Subjekt und Objekt ist hier ausgeschaltet. Die gnoseologische Einstellung beginnt damit, diese Korrelation wieder einzuschalten, sie stellt den Standpunkt des wirklichen erkennenden Subjekts wieder her und führt damit die Unrast und Aktualität eines Spannungsverhältnisses ein, in dem alle jene Aufhebungen selbst wiederum aufgehoben, und alles das, was für das Logische gleichgültig war, mit einem Schlage wesentlich wird. Daß die hiermit geschaffene Sachlage eine metaphysische ist, erhellt schon aus ihrer Transzendenz, die sowohl der logischen Sphäre, als dem erkennenden Subjekt

Digitized by Google

gegenüber besteht; denn in beiden geht die nunmehr eingeschaltete Korrelation nicht auf. Diese Sachlage also wäre zunächst zu beschreiben.

Noch ein zweiter Anhaltspunkt läßt sich von der Logik aus gewinnen. Die Syllogistik kann nur aus Prämissen Schlußsätze beweisen, nicht ihre Prämissen selbst. In der Rückverfolgung der Schlußketten müssen also notwendig die ersten und allgemeinsten Obersätze, von denen alles weitere abhängt, unbewiesen bleiben. Sie müssen hingenommen werden. Gewiß können sie nur sein, sofern sie in sich selbst einleuchtend, oder a priori gewiß sind. Und an ihrer Apriorität hängt dann das ganze deduktive Gebäude der Wissenschaften. Die Logik kann auf dieses Aprioriſche nur hinführen, es rechtfertigen kann sie nicht. Das muß sie der Erkenntnistheorie überlassen. Und nicht anders ist es mit dem sog. Tatsachenmaterial, von dem die Induktion ausgeht, indem sie es sich in Beobachtung und Experiment „geben" läßt. Auch die Gewißheit dieses Gegebenen muß die Logik hinnehmen. Sie kann weder die Wahrnehmung noch ihr letztes Element, die Empfindung, rechtfertigen. Die Psychologie, die zuweilen mit diesem Anspruch hervortritt, kann auch nur feststellen, was im Bewußtsein vorgeht, aber nicht die Gewißheitsfrage lösen. Auch hier ist die Grundfrage, die nach der Übereinstimmung mit dem Gegenstande, eine gnoseologische. In beiden Richtungen also, nach oben zu auf das letzte Allgemeine, wie nach unten zu auf das letzte Einzelne, weist das logische Gefüge selbst auf metalogische Anfänge hin, von denen es abhängt, ob überhaupt ein Inhalt sich den inneren Zusammenhangsgesetzen darbietet, die allein die Logik herausarbeiten kann. Logik führt also in zwei Richtungen gradlinig auf die Erkenntnisfrage hinaus.

Indessen ist es klar, daß diese Hinweise sporadisch sind und das Erkenntnisproblem nicht erschöpfen. Es handelt sich hier nicht allein darum, das Logische mit Inhalt zu versehen, nicht um Rechtfertigung der Wissenschaften allein, sondern um die Wesenszüge aller und jeder Erkenntnis. Dazu bedarf es einer breiteren Grundlage. Das Erkenntnisphänomen muß so beschrieben werden, daß der Zusammenhang seiner Wesenszüge als Ganzes übersichtlich wird und dadurch zugleich eine Gewähr für die Vollzähligkeit derselben bietet. Die Methode einer solchen Wesensbeschreibung besitzen wir heute im Verfahren der Phänomenologie. Diese noch junge philosophische Wissenschaft hat bereits eine Fülle wichtiger Wesensanalysen gebracht, hat sich aber bisher im Erkenntnisgebiet fast ausschließlich an die logische und Teile der psychologischen Seite der Phänomene gehalten. Eine Phänomenologie der Erkenntnis als Wesensanalyse des Metaphysischen im Erkenntnisphänomen steht bis heute noch aus. Sie muß erst von Grund aus neu entworfen werden. Nichts kann den Erkenntnistheoretiker von

Digitized by Google

dieser ersten und wichtigsten Pflicht entbinden. Hier liegt gerade der verantwortlichste Teil seiner Aufgabe. Für die erstrebte Lösung der Probleme ist die Fassung der Probleme selbst das Ausschlaggebende; für die Fassung der Probleme aber ist wiederum die Fassung des Phänomens als vorliegenden Befundes ausschlaggebend. Es ist leicht vorauszusehen, daß die Phänomenologie der Erkenntnis von rechtswegen eine ganze Wissenschaft für sich bilden muß. Demgegenüber kann die im folgenden Kapitel zu bringende Zusammenstellung von Punkten über den deskriptiven Befund des Erkenntnisphänomens nur als ein erster Versuch zu einer solchen angesehen werden. Dieser Versuch ist bestrebt, genau der natürlichen Einstellung des erkennenden Bewußtseins zu folgen und das Erkenntnisphänomen (immer im Sinne des engeren Erkenntnisproblems) in möglichster Breite und Vollständigkeit zu fassen. Diese analytische Vorarbeit steht grundsätzlich nicht nur diesseits aller standpunktlichen Fassung, aller Theorien und Lösungen, sondern auch diesseits aller eigentlichen Formulierung der Fragen selbst, diesseits aller Problembildung, d. h. aller Aussonderung von Blickrichtungen und Interessenpunkten. Sie behandelt die reine quaestio facti.

Daß der Inhalt des zu beschreibenden Phänomens ein metaphysischer ist, tut der unmetaphysischen Diesseitigkeit der Beschreibung selbst keinen Abbruch. Beschreibung des Phänomens verhält sich grundsätzlich indifferent gegen das Gewicht der Probleme, die aus ihr resultieren. Sie hebt die Wesenszüge, die sie zu fassen bekommt, schlicht als solche hervor, gleichgültig gegen den Unterschied des Metaphysischen und Nichtmetaphysischen in ihnen. Die quaestio facti hält sich ausschließlich an das Faktische. Daß ein Faktum aber auch metaphysisches Faktum sein kann, geht nicht sie, sondern die Problemanalyse an. Erst mit dieser beginnt die quaestio juris.

Daraus geht aber schon hervor, daß die Problemanalyse neben der Analyse des Phänomens einen zweiten vorbereitenden Teil bilden muß, der eine ganz andere Aufgabe zu verfolgen hat. Hier gilt es das Fragwürdige am Phänomen herauszuarbeiten, die Punkte festzustellen, die zum philosophischen Verständnis erst der Theorie bedürfen; hier erst kann sich das Metaphysische bewußt vom Unmetaphysischen scheiden. Denn das Merkmal des Metaphysischen liegt eben in dem über alle Lösbarkeit hinausreichenden, perennierenden Fragecharakter. Auch die Problemanalyse der Erkenntnis bildet von rechtswegen eine ganze Wissenschaft, und auch diese steckt heute in den Anfängen und kann nur gleichsam in ihren Hauptpunkten vorweggenommen werden. Doch bewegen wir uns mit ihr in einem alten, durch die Forschung der antiken Philosophie gebahnten Fahrwasser. Aristoteles darf als

Digitized by Google

Klassiker der Aporetik, d. h. der reinen Problemwissenschaft, gelten. Seine Methode, die Probleme vor ihrer theoretischen Behandlung und unabhängig von möglichen Lösungsversuchen, rein in sich selbst zu untersuchen, das Unbegriffene vom Begriffenen zu scheiden, Schwierigkeiten und Widersprüche der vorliegenden Phänomene um ihrer selbst willen herauszuarbeiten, darf hier unmittelbar als Vorbild dienen. Diese in der Neuzeit gar zu wenig gepflegte und fast vergessene Methode muß wieder an ihren alten Ehrenplatz gesetzt werden. Das heißt aber, wir Heutigen müssen sie von Grund aus neu erlernen und uns bei unseren Versuchen in ihr dessen bewußt sein, daß wir in ihr keine Meister sind. In einem Punkt aber dürfen wir hoffen weiter zu kommen als die alte Aporetik. Diese ist nicht auf Analyse des Phänomens basiert, stützt sich auf keine beschreibende Vorarbeit, die deutlich von ihr abgehoben wäre, und leidet daher an einer gewissen Planlosigkeit. Sieht man genauer zu, so findet man bei Aristoteles phänomenologische Motive mitten in die Aporetik hineinverarbeitet; Problemfixierung bedarf eben des Ausgangs von einem Tatsachenbefund, und wo dieser nicht vorher festgelegt ist, muß sie sich seiner von Schritt zu Schritt versichern. Dabei muß der Zusammenhang der Probleme, der ein durchaus anderer sein kann als der des Tatsachenbefundes, notwendig auseinandergerissen werden. Diesem Mißstande soll die vorausgeschickte Analyse des Phänomens abhelfen. Die Gesichtspunkte der Problemstellung müssen frei sein gegenüber dem Material, auf das sie sich beziehen; die Problematik muß ihrer Eigengesetzlichkeit, ihrer inneren Logik unbehindert folgen können. Und diese besteht nicht in Zusammenhängen des Gegebenen in sich selbst, sondern in solchen zwischen Gegebenem und Gesuchtem. Diese Freiheit kann ihr nur durch möglichst weite Überschau über das Ganze des Befundes gesichert werden.

Phänomenologie und Aporetik hängen also unlöslich zusammen und machen erst gemeinsam die Vorarbeit einer sachgemäßen Behandlung von Problemen aus. Ihre Folge ist niemals umkehrbar; wo Probleme gestellt werden, da ist tatsächlich immer schon ein Stück phänomenologischer Arbeit vorausgesetzt, und je bewußter die letztere vollzogen ist, um so präziser läßt sich das Problem fassen. Das gilt keineswegs bloß für das Erkenntnisproblem, sondern genau ebenso für jeden beliebigen Problemkomplex.

Gleich der Phänomenologie steht auch die Aporetik noch grundsätzlich diesseits aller Theorie, diesseits der Standpunkte und ihrer Metaphysik. Das Metaphysische wird als solches erst durch ihre Arbeit erkannt. Aber sie ist nicht mehr deskriptiv. Sie vergleicht, prüft, sondiert das Gegebene, stellt die in ihm enthaltenen Unstimmigkeiten fest und gibt ihnen die Schärfe der Paradoxie, die allem Widerstreit

Digitized by Google

im Tatsächlichen anhaftet. Um die Überwindung der Widersprüche hat sie sich nicht zu bekümmern, das ist Sache der Theorie. Und sie löst ihre Aufgabe um so vollständiger, je schroffer sie die gedankliche Unwegsamkeit des Widersprechenden hervortreten läßt; wie denn die Wortbedeutung von „Aporie" eben die „Weglosigkeit" ist, das Stocken oder Versagen der Methode vor dem Tatsächlichen. Im Wiederanbahnen des Weges besteht dann die weitere Bearbeitung des Problems; alle Theorie ist Pfadfindung, Schöpfung neuer Methode. Aporetik aber führt nur bis an diesen Punkt heran; sie führt bis zur Schwelle der Theorie, überschreitet sie aber niemals. Sie schreitet vom Gegebenen zum Aufgegebenen fort. Die formulierten Aufgaben aber überläßt sie unberührt der Theorie, die in und mit ihnen zugleich ihre Direktiven empfängt.

c) Der Umfang des Gegebenen.

Nichts ist verantwortungsvoller in der Philosophie als die Wahl der ersten Ansatzpunkte, die Auslese des Gegebenen. Die Phänomenologie der Erkenntnis ist mit ihrer Aufgabe, Wesenszüge herauszuheben, vor die Notwendigkeit solch einer Auslese gestellt. Wie kann sie hoffen, dieser Anforderung zu genügen, ohne vorgefaßte Gesichtspunkte in das Gegebene hineinzutragen?

Wo ist das Faktum der Erkenntnis rein zu fassen? Mit Kant könnte man antworten: in der Wissenschaft. Der logische Idealismus bringt eine noch engere „Orientierung an der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft" in Vorschlag. Aber was ist der Vorzug gerade dieser zwei Wissenschaften? Nur ihre Exaktheit, ihre am weitesten fortgeschrittene Begriffsbildung, ihr durchsichtiger Apriorismus — Vorzüge, die mit äußerster Beschränktheit des Gesichtspunktes bezahlt werden und in ihrem Extrem, dem Mathematizismus, nur noch eine Karikatur des Erkenntnisphänomens ergeben. Die Erkenntnistheorie freilich macht es sich damit bequem. Aber das ist ein Opportunismus der kurzsichtigsten Art. Das Erkenntnisproblem der übrigen Wissenschaften ist damit nicht zum Schweigen gebracht. Soll also überhaupt Orientierung an der Wissenschaft stattfinden, so muß sie gleichmäßig an allen Wissenschaften stattfinden.

Indessen auch das nichtwissenschaftliche Bewußtsein ist erkennendes Bewußtsein. Die Orientierung mag hier schwieriger sein, weil die fertigen, handlichen Begriffe fehlen. Aber sie ist notwendig. Das Faktum der Erkenntnis ist mit dem Faktum der Wissenschaften nicht nur nicht erschöpft, es ist durch dasselbe auch entstellt; der Szientismus selbst verfälscht es durch seine vorgefaßten Gesichtspunkte. Ihm muß ein gesunder Antiszientismus entgegentreten; aber auch er darf nicht

Digitized by Google

allein herrschen. Ein gewisses Mißtrauen beider Richtungen gegeneinander ist hier gerade fruchtbar. Sie müssen einander in Schach halten, ihr Spannungsverhältnis verbürgt am ehesten die Vollständigkeit. Wie denn auf demjenigen Erkenntnisniveau, auf dem sich das Bewußtsein vorfindet, wenn es die philosophische Reflexion beginnt, d. h. auf dem gegebenen *Ausgangsniveau*, tatsächlich naive und wissenschaftliche Erkenntnis vorhanden sind — in eigenartig gefügter *Vermengung* und gleichzeitiger *Spannung* gegeneinander. Die Phänomenologie darf hier nicht künstlich scheiden. Die Wesenszüge der Erkenntnis, die sie herausarbeitet, sollen gerade in erster Linie das Übergreifende festhalten.

Diese Breite des Orientierungsgebietes widerspricht aber allem Herkommen in der Philosophie. Der kritisch Gesinnte ist immer geneigt, so wenig wie möglich als gegeben hinzunehmen. Je weniger er als Ausgangsbasis in Anspruch nimmt, um so eher kann er sich gegen den Fehler der unbegründeten Annahme, gegen die unbewußte petitio principii sichern, an der die Mehrzahl der geschichtlichen Systeme gescheitert ist. Denn wie die Prämissen, so die Schlüsse. Die Devise des *Minimums an Gegebenheit* hat daher von vornherein den Schein größtmöglicher Gewißheit für sich.

Das hat bei einigen der größten Systematiker zur Beschränkung des Gegebenen auf *einen einzigen Satz* geführt; so in Descartes' cogito und Fichtes Setzung des tätigen Ich. Wäre es möglich, aus dem einen Satz die Mannigfaltigkeit des Erkenntnisinhalts zu „deduzieren", so behielten diese Denker recht. Diese Hoffnung hat sich längst als trügerisch erwiesen. Sie beruhte auf der ungeheuerlichsten Selbsttäuschung der Philosophie, indem alle solche „Deduktion" auf die Erschleichung eben jenes mannigfaltigen Inhalts hinausläuft, der durch die Beschränkung der Gegebenheit ausgeschlossen war. Die Inhaltsfülle fließt eben in Wirklichkeit nicht aus der Entwicklung des einen Satzes, sondern aus der fälschlich verleugneten Masse alles übrigen Gegebenen, die gewollt oder ungewollt dem deduzierenden Bewußtsein eben doch zur Verfügung steht.

Noch einen Schritt weiter geht der logische Idealismus mit der These: *gegeben ist überhaupt nichts*, das scheinbar Gegebene ist nur „aufgegeben", nämlich dem Denken als Problem. Damit ist aber in Wirklichkeit nicht die Gegebenheit aufgehoben, sondern nur paradox formuliert, was ohnehin selbstverständlich ist: daß das Gegebene nicht als solches schon verstanden, daß es gerade das Fragwürdige ist. Aber wie könnte dem Denken aufgegeben sein, was ihm nicht irgendwie gegeben wäre? Auch die Aufgabe enthält schon inhaltliche Bestimmtheit. Sonst könnten sich Probleme gar nicht voneinander unterscheiden.

Digitized by Google

Auch hier liegt also gerade im entscheidenden Punkt eine Subreption vor.

Der idealistischen These ist denn auch in neuester Zeit von positivistisch-intuitivistischer Seite die Antithese entgegengehalten worden: alles ist gegeben. Man könnte dieselbe sogar als unmittelbare Konsequenz jener These bezeichnen; wenn alles aufgegeben ist, muß eben zunächst alles gegeben sein. Und tatsächlich ist doch in demjenigen Bewußtseinsniveau, von dem alle Theorie ausgeht, jede Art von Inhalt bereits vertreten: Einzeltatsachen wie allgemeine Sätze, Anschauungsmaterial wie Gesetzesstrukturen, objektive Gegenstandsbestimmtheiten wie subjektive Vorstellungen. Von diesem Beisammen des Ungleichartigen geht alle Sichtung, Klärung und Problemstellung aus. Aber in einem Punkt geht auch diese Auffassung zu weit. Auf diesem Bewußtseinsniveau kann doch nicht schlechthin alles vorhanden sein; sonst bliebe der Theorie nichts zu tun übrig. Es gibt eben auch Resultate der Theorie, die ohne sie nicht erfaßt werden. Auch diese sind abhängig vom Gegebenen, aber sie selbst sind nicht gegeben. Zwischen ihnen und dem Gegebenen liegt eben die ganze Gedankenarbeit der Philosophie. Nur was diesseits dieser Arbeit liegt, ist „gegeben" im rechtmäßigen Sinne des Wortes. Hält man diesen Wortsinn fest, so ist weder „alles gegeben", noch „nichts gegeben", sondern gerade nur ein Teil von allem. Beide extremen Thesen verwischen den Sinn des Gegebenheitsbegriffs. Denn dieser wurzelt eben darin, daß es in aller Gedankenarbeit etwas gibt, was sich als Ausgangsbasis vom Gesuchten und Aufgegebenen deutlich unterscheidet. Das Gegebene ist also gerade nicht das Aufgegebene, sondern ein anderes.

Der „Teil von allem", der gegeben ist, muß dann aber freilich ein gewaltig großer sein. Alle Gebiete des Lebens wie der Wissenschaft geben ihren gesamten Inhalt für ihn her, weil derselbe restlos diesseits der philosophischen Denkarbeit liegt. Angesichts dieser Sachlage wird die Tendenz, möglichst wenig als gegeben gelten zu lassen, sehr zweideutig. Sie sieht nur die Gefahr der unberechtigten Annahme. Jetzt aber taucht die ernstere Gefahr der einseitigen Orientierung, der beschränkten Auslese und des Übersehens wesentlicher Elemente des Gegebenen auf. Hier liegt die schwerere Fehlerquelle. Bei einem „Zuviel an Gegebenheit" besteht wenigstens die Möglichkeit, daß sich der Fehler wieder ausgleicht; einer falschen Annahme treten andere Gegebenheiten gegenüber, an denen sie sich aufheben kann. Die beständige, von Schritt zu Schritt rückblickende Revision der Prämissen ist ohnehin das einzige Kriterium, das es in der Gegebenheitsfrage gibt. Bei einem „Zuwenig an Gegebenheit" aber besteht die Gefahr der Problemunterschlagung. Diese kann sich in keinem Fortgang der

Digitized by Google

Untersuchung wieder ausgleichen, weil ihr durch die willkürliche Auslese das Korrektiv entzogen ist. Ein abgewiesenes Problem kehrt von selbst nicht wieder. Denn unbemerkt schleicht sich zugleich mit der Auslese die Vorentscheidung über den Standpunkt ein, und der Standpunkt schließt das einmal Ausgeschaltete aus. Die petitio principii des Standpunktes, der gewöhnlichste aller philosophischen Systemfehler, ist im Grunde ein Gegebenheitsfehler, und zwar ein solcher der zu eng gefaßten Gegebenheit.

Die allgemeine Unklarheit über diesen Punkt hat ihren letzten Grund in dem traditionellen Vorurteil, die Konzeption des Standpunktes müßte die erste und evidenteste aller Einsichten sein. In Wahrheit ist sie die letzte und abhängigste, weil vom Ganzen der Problembehandlung bedingte Einsicht. Mit einem fertigen Standpunkt an die Probleme herantreten, heißt ihre Lösung vorentscheiden und die ganze Untersuchung überflüssig machen. Mit diesem Vorurteil ist vor allem zu brechen.

Anstelle der scheinbar „kritischen" Devise, so wenig als möglich Gegebenes anzunehmen, muß der umgekehrte Grundsatz aufgestellt werden: so viel als möglich Gegebenes zu übersehen. Nur das größtmögliche Maximum an Gegebenheit kann der wahrhaft kritischen Einstellung genügen, die bis hinter alle möglichen Standpunkte zurückgreift und auch gegen sie kritisch bleibt. Die Durchführung dieses Grundsatzes ist nur möglich, wenn alle Gesichtspunkte der Auslese vorläufig zurückgestellt werden, und das Gegebene ohne Auswahl hingenommen wird. Der Phänomenologie müssen alle Phänomene als gleichwertig gelten. Für die Theorie können sie es nicht sein. Phänomenologie aber steht ja nicht nur diesseits der Theorie, sondern auch diesseits aller Problemstellung. Ihre ganze Arbeit ist die Ordnung und Zusammenfassung des Gegebenen unter der Einheit deskriptiver Begriffe. Was sie als gegeben zusammenstellt, erhebt nicht den Anspruch auf objektive Realität, sondern nur auf Geltung als Phänomen. Und eben das Phänomen ist es, was die Theorie zu deuten hat.

Phänomenologie darf daher, unbekümmert um mögliche Konsequenzen, das Metaphysische im Erkenntnisphänomen herausarbeiten, sofern sie es als metaphysische Tatsache im Umkreis des ihr zugänglichen Gegebenheitsbereichs vorfindet. Für sie darf es sich vom Unmetaphysischen grundsätzlich gar nicht unterscheiden. Die Unterscheidung kann sie der Aporetik überlassen.

Digitized by Google

5. Kapitel. Analyse des Erkenntnisphänomens
(Phänomenologie der Erkenntnis).

a) Das Grundphänomen des „Erfassens".

1. In aller Erkenntnis stehen einander ein Erkennendes und ein Erkanntes, ein Subjekt und ein Objekt der Erkenntnis gegenüber. Die zwischen ihnen bestehende Relation ist die Erkenntnis selbst. Das Gegenüber beider Glieder ist unaufhebbar und trägt den Charakter gegenseitiger Urgeschiedenheit, oder Transzendenz.

2. Beide Glieder der Relation sind aus ihr nicht herauslösbar, ohne daß sie aufhören Subjekt und Objekt zu sein. Das Subjektsein als solches besteht nur für ein Objekt, das Objektsein als solches nur für ein Subjekt. Beide sind, was sie sind, nur füreinander. Sie stehen in strenger Wechselbeziehung und Wechselbedingtheit. Ihre Relation ist Korrelation.

3. Die Erkenntnisrelation ist eine zweiseitige, aber eine nicht umkehrbare. Das Subjektsein für das Objekt ist ein anderes als das Objektsein für das Subjekt. Subjekt und Objekt sind innerhalb ihrer Korrelation nicht vertauschbar, ihre Funktion ist wesensverschieden. In der Korrelation stecken also zwei qualitativ verschiedene Relationen, die zwar streng aufeinander bezogen, nicht voneinander ablösbar und überhaupt nur Kehrseiten einer und derselben Grundrelation sind, die aber, jede für sich betrachtet, streng einseitig sind und ihre Richtung niemals wechseln.

4. Die Funktion des Subjekts besteht in einem Erfassen des Objekts, die des Objekts in einem Erfaßbarsein für das Subjekt und Erfaßtwerden von ihm.

5. Vom Subjekt aus gesehen läßt sich das „Erfassen" beschreiben als ein Hinausgreifen des Subjekts über seine Sphäre, ein Hinübergreifen in die ihm transzendente und heterogene Sphäre des Objekts, ein Ergreifen der Bestimmtheiten des Objekts in dieser Sphäre und ein Einbeziehen oder Einholen der ergriffenen Bestimmtheiten in die Subjektssphäre.

6. Ergreifen kann das Subjekt die Objektbestimmtheiten nur außerhalb seiner selbst, denn das Gegenüber von Subjekt und Objekt verschwindet nicht in der Verknüpfung, welche die Erkenntnisfunktion zwischen ihnen herstellt, sondern bleibt unaufhebbar erhalten. Das Bewußtsein des Gegenüber begleitet als Wesensmoment das Gegenstandsbewußtsein. Das Objekt bleibt in seinem Erfaßtwerden ein Außenstehendes für das Subjekt; es bleibt „Gegenstand", d. h. „Gegenstehendes". Als ein solches meint es das Gegenstandsbewußtsein. Das Subjekt kann also das Objekt nicht „ergreifen", ohne sich

Digitized by Google

selbst zu verlassen (zu transzendieren); es kann aber sich des „Ergriffenen" nicht bewußt sein, ohne wiederum bei sich selbst in seiner Sphäre zu sein. Die Erkenntnisfunktion stellt sich daher als ein dreigliedriger Akt dar: als Heraustreten, Außersichsein und in sich Zurückkehren des Subjekts.

7. Das Übergreifen des Subjekts und seine Einbeziehung des Ergriffenen *lassen das Objekt als solches unangetastet*. Das Objekt wird nicht immanent. Die Bestimmtheiten des Objekts werden durch ihr Erfaßtsein und Einbezogensein in die Subjektsphäre nicht verschoben. Das Einholen des Erfaßten bedeutet nicht ein Einholen des Objekts in das Subjekt, sondern nur die *Wiederkehr* der Bestimmtheiten des Objekts an einem inhaltlichen Gebilde im Subjekt, dem Erkenntnisgebilde, oder dem „*Bilde*" *des Objekts*. Der Gegenstand also verhält sich gleichgültig gegen das Subjekt, aber nicht dieses gegen ihn. Nur im Subjekt wird durch die Erkenntnisfunktion etwas verändert. Am Objekt entsteht nichts neues, im Subjekt aber entsteht das Gegenstandsbewußtsein mit seinem Inhalt, dem „Bilde" des Objekts.

b) Das „Bild" des Objektes im Subjekt.

1. Ein Bewußtsein dieses „Bildes" ist im schlichten, unreflektierten Erkenntnisakt freilich nicht gegeben — genau so wenig wie ein Bewußtsein des Erkenntnisaktes. Erkenntnis ist, soweit sie überhaupt Bewußtseinsphänomen ist, *reines Gegenstandsbewußtsein*, d. h. weder Subjekts- noch Akt- noch Bildbewußtsein: der Gegenstand allein wird „erfaßt", nicht außer ihm auch noch sein Erfaßtwerden; nicht also auch irgendeines der funktionalen oder inhaltlichen Momente, die dem Erfassen als solchem eigentümlich sind.

2. Wie die Besinnung auf Subjekt und Akt, so ist auch die auf das „Bild" eine durchaus sekundäre. Aber wie es verfehlt wäre, *deswegen* dem Subjekt oder dem Akt das Vorhandensein abzusprechen, so ist es auch verfehlt, *deswegen* dem Bilde des Objekts im Subjekt das Vorhandensein abzusprechen.

3. Erst die Analyse des Phänomens kann die Bestandteile des Phänomens *aufzeigen*, das im Erkenntnisakt Vorhandene *bewußt machen*. Nicht jeder Erkenntnisakt ist dafür als „Fall" geeignet; vor allem nicht der konstruierte „naive" Erkenntnisakt. Ein Bewußtsein des Bildes kann erst auftreten, wo in irgendeiner Form Reflexion auf die Erkenntnis selbst einsetzt. Diese nun ist nicht erst Produkt der Theorie. Sie setzt überall in der Erfahrung des Alltags ein, *wo Irrtümer oder Täuschungen durchschaut werden*. Da aber der Prozeß der Erfahrung, als einer fortschreitenden Erkenntnis, wesentlich in fort-

Digitized by Google

schreitender Berichtigung von Täuschungen und Irrtümern besteht, so ist mit ihr auch die Reflexion auf das Bild, also auch ein *Bewußtsein des Bildes*, gegeben.

4. Der „naive" Erkenntnisakt ist eine Abstraktion. Wir kennen ihn isoliert gar nicht. Er ist in Wirklichkeit stets eingebettet in einen breiten Erlebniszusammenhang. Zum schlicht Erfaßten tritt die Eingliederung und mit ihr die — praktische oder theoretische — Meinung über das Erfaßte. Diese kann zutreffen oder nicht zutreffen. Dem Subjekt aber kommt sie nicht als „Meinung über das Erfaßte" zum Bewußtsein, sondern ist direkt in das Erfaßte hineininterpoliert, erscheint also am Inhalt des Erfaßten. Dennoch *unterscheidet* sich gerade in allem solchem, was zutreffen oder nicht zutreffen kann, vom Gegenstande selbst jenes Etwas, das den Inhalt der Erkenntnis ausmacht, das *Erkenntnisgebilde*, oder das „Bild des Objekts", die Objektsvorstellung des Subjekts. Es ist der Gegenstand, nicht wie er an sich ist, sondern *wie er gesehen, erfaßt* oder *gemeint* ist. Zum Bewußtsein kommt dieser Unterschied, wo erneutes Erfassen zu erstmaligem Erfassen in inhaltlichen Gegensatz tritt.

5. In der durchschauten Täuschung wird das „Bild" als solches sichtbar. Auf das Wort „Bild" kommt es hier freilich nicht an. Was hier sichtbar wird, ist einfach das *Vorhandensein jenes Dritten*, das in die Erkenntnisrelation eingeflochten ist, das weder Subjekt noch Objekt ist, wohl aber zu beiden in eigenartiger Beziehung steht: es gehört der Sphäre nach dem Subjekt an und kann vom Subjekt modifiziert werden; mit dem Objekt aber teilt es die Form der Gegenständlichkeit, die „Objektivität".

6. Wo ein Irrtum oder eine Täuschung durchschaut wird, da sieht das Subjekt eben ein, daß es den Gegenstand für etwas genommen hat, was er nicht ist; resp. daß der Gegenstand ihm als etwas *vorkam* oder *vorschwebte*, was er nicht ist. *Dieses Etwas nun, als welches er vorkam oder vorschwebte*, ist offenbar weder der Gegenstand selbst noch auch das Subjekt, sondern ein von beiden unterschiedenes *Drittes*, das in die Erkenntnisrelation eingeflochten ist. Es ist das, was man die *„Vorstellung" des Gegenstandes* genannt hat. Diese Beziehung hat, ebenso wie das „Bild", nichts Irreführendes, wenn man allen psychologischen Nebensinn in ihr fallen läßt und sie in ihrem *rein gnoseologischen Sinn* versteht, wie er am Täuschungsphänomen sichtbar wird.

7. Erwägt man ferner, daß zwar nicht alle Erkenntnis Täuschungen enthält, wohl aber alle Erkenntnis Täuschungen enthalten *kann*, daß also es zum Wesen aller jeweiligen Einsicht gehört, berichtigt werden zu *können*, so folgt, daß notwendig *in aller Erkenntnis jenes*

Digitized by Google

Dritte in die Subjekt-Objekt-Relation schon eingeflochten ist, und folglich unabhängig von seiner Bewußtheit oder Unbewußtheit — ja unabhängig auch vom Grade seiner Aufzeigbarkeit im Einzelfall — immer schon vorhanden ist. Das aber heißt, daß das „Bild" oder die „Vorstellung" ein notwendiger Wesensbestandteil der Erkenntnisrelation ist. Es ist das die Erkenntnisrelation mit bedingende und tragende, aber eben deswegen im reinen Objektsbewußtsein verschwindende „Erkenntnisgebilde" im Subjekt.

c) Das transzendente Objekt als „Bestimmendes".

1. Vom Objekt aus gesehen stellt sich dieselbe Erkenntnisrelation umgekehrt dar: als ein Übergreifen der Objektbestimmtheiten auf das Subjekt. Dieses Transzendieren des Objekts in die Subjektsphäre hinein ist offenkundig die Kehrseite des oben beschriebenen „Erfassens", das im Transzendieren des Subjekts in die Objektsphäre bestand.

2. Beide Arten des Transzendierens sind aber nicht gleichwertig. Beide sind nur Aspekte eines und desselben Aktes der Berührung oder Bestimmung, und in diesem hat deutlich das Objekt das Übergewicht über das Subjekt. In der Erkenntnisrelation ist allein das Objekt das Bestimmende, das Subjekt aber das Bestimmte. Im Bilde des „Erfassens" kommt dieses Verhältnis nicht zum Ausdruck. Daher ist die richtigere und besser erschöpfende Fassung die von Fichte aufgestellte: Erkenntnis ist Bestimmung des Subjekts durch das Objekt.

3. Dieses Bestimmungsverhältnis ist ein wesenhaft einseitiges und irreversibles. Es kehrt sich auch dann nicht um, wenn das Objekt der Erkenntnis ein seinerseits erkennendes Subjekt ist. Denn dann hat eben das zweite Subjekt das erste zum Objekt; und dieses ist das Bestimmende in seiner Erkenntnis, nicht sofern es Subjekt, sondern sofern es Objekt ist.

4. Das Objekt bestimmt nicht das Subjekt schlechthin (als ganze Sphäre), sondern nur das Bild des Objekts in ihm. Nur an diesem kehren die Bestimmtheiten des Objekts wieder. Demnach besteht das Gegenstandsbewußtsein in einer vermittelten Bestimmung des Objektbildes im Subjekt durch primäre Bestimmtheiten des Objekts.

5. Der Index der Objektivität (das Gegenüber) verbleibt den Objektsbestimmtheiten auch in ihrer Vermittlung an das Subjekt. Dieses weiß um die Transzendenz derselben, es hält sie nicht für die seinen, sondern unverfälscht für die des Objekts. Anders ausgedrückt: das Erkenntnisgebilde im Subjekt ist „objektiv". Objektiv also ist nicht das Objekt, sondern das Bild des Objekts im Bewußtsein, sofern es die Züge des Objekts trägt. Und das Bewußtsein weiß das objektive

Digitized by Google

Bild vom Objekt zu unterscheiden; es weiß aber auch um seine Bezogenheit auf das Objekt. Darin besteht sein Charakter als Objektbewußtsein. Objekt und Objektbild fallen ihm auch dann nicht zusammen, wenn sie sich inhaltlich decken.

6. Das Subjekt verhält sich in der Erkenntnisrelation prinzipiell rezeptiv zum Objekt. Es braucht deswegen nicht passiv zu sein. Sein Erfassen des Objekts kann Spontaneität enthalten. Aber diese erstreckt sich nicht auf das Objekt als solches, dessen Erfaßtwerden an ihm ja nichts ändert, sondern zielt auf das Bild im Subjekt zurück. Am Aufbau des Bildes, d. h. an seinem eigenen „objektiven" Inhalt, kann das Bewußtsein sehr wohl schaffend beteiligt sein. Darüber läßt sich im Tatbestand des Phänomens nichts vorentscheiden. Aber sein Verhalten zum Gegenstande selbst ist ein rein aufnehmendes, d. h. eben ein „erfassendes". Das Subjekt bestimmt in keiner Weise ihn, sondern nur er das Subjekt. Aber Rezeptivität gegen das Objekt und Spontaneität gegen das Bild schließen einander nicht aus.

7. Der transzendierende Charakter der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt gilt nicht nur für konkrete Dingerkenntnis, sondern schlechthin für alle Gegenstandserkenntnis. Das Gegenüber bleibt unaufhebbar, auch wenn es kein raumzeitliches ist. Auch der ideale Gegenstand (etwa ein mathematischer Satz), ja selbst ein spezifisch subjektives Gebilde (eine Gesinnung, ein Gefühl), ist, sofern es Gegenstand des erkennenden Subjekts wird, diesem unaufhebbar gegenüber und insofern transzendent. Der erkannte Gegenstand geht auch hier nicht über in das Erkenntnisgebilde, sondern bleibt, was er unerkannt war. Von ihm hebt sich das Bild deutlich ab, als ein Versuch, ihn zu erfassen. Ein mathematischer Satz wird nicht wahrer oder unwahrer dadurch, daß er erfaßt wird, eine Gesinnung nicht anders, dadurch daß sie durchschaut wird. In dieser Unabhängigkeit allein, und nicht in einem psychologischen Außen gegenüber dem Innen des Subjekts, liegt der allgemein gnoseologische Sinn der Transzendenz.

d) Aposteriorische und apriorische Erkenntnis.

1. Hinsichtlich der entwickelten allgemeinen Wesenszüge der Erkenntnisrelation besteht auch kein Unterschied zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis.

2. Die Begriffe „a priori" und „a posteriori" sind wesentlichen Bedeutungsschwankungen unterworfen gewesen. Einmal wurde ihr Unterschied rein funktional, dann wiederum rein gegenständlich verstanden. Beides ist gnoseologisch falsch.

3. In der funktionalen Auffassung ist ihr Unterschied dem von „spontan" und „rezeptiv" gleichgesetzt, was dann lediglich die Rolle

Digitized by Google

des Subjekts im Verhältnis zum „Bilde" (vgl. c. 6), also ein rein immanentes Verhältnis betrifft, seine Stellung zum Objekt aber ganz unberührt läßt. Diese ist ohnehin immer, auch in der Erkenntnis a priori, eine rein rezeptive.

4. Die gegenständliche Auffassung aber nimmt den Unterschied des Aprioriſchen und Aposterioriſchen als einen am Objekt selbst bestehenden; was erst recht keinen Sinn ergibt. Die Bestimmtheiten des Objekts sind alle ohne Unterschied „vor" dem Erfassen da und können im Verhältnis zum Subjekt gar keinen Gegensatz eines prius und posterius aufkommen lassen. Nur Erkenntnis von Gegenstandsbestimmtheiten kann „vor"- oder „nach"-geordnet sein, und auch das nicht in bezug auf deren Sein (welches immer das ontische prius ist), sondern nur in bezug auf eine bestimmte Gegebenheitsweise. Inhaltlich bedeutet dieses, daß zwar nicht am Objekt selbst, wohl aber am „Bilde" des Objekts einzelne Züge oder Elemente a priori resp. a posteriori „sind". Da nun das Bild selbst „Objektivität" (d. h. Gegenstandsform) hat, so ergibt es mittelbar freilich auch einen Sinn, von der „Gegenständlichkeit" des Aprioriſchen und Aposterioriſchen zu sprechen. Aber diese Gegenständlichkeit ist nur eine formale, uneigentliche, keine gnoseologische: eine Gegenständlichkeit ohne Ansichsein (vgl. unten e).

5. Der Unterschied von a priori und a posteriori ist also primär ein Unterschied des Erfassens selbst, der Einsicht oder der Gegebenheitsweise.

6. A posteriori ist alles Erfassen, in welchem der reale Einzelfall als solcher gegeben ist und an ihm als vorhandenem und vorliegendem etwas eingesehen wird. Das Erfaßte kann freilich auch für andere Fälle sich als gültig erweisen; solche Gültigkeit aber, sofern sie besteht, kann am vorliegenden Fall als solchem nicht eingesehen werden. Sie liegt nicht in seiner singulären Gegebenheit, wird also in der aposteriorischen Erkenntnis nicht mit erfaßt. Der Einzelfall ist das ontologisch Sekundäre, das essentielle posterius. In diesem Sinne ist Erkenntnis am vorliegenden Fall in der Tat „Erkenntnis a posteriori".

7. A priori dagegen ist alles Erfassen, bei welchem ein einzelner realer Fall nicht vorliegt, von welchem her die Gegebenheit stammen könnte, resp. ein Erfassen, bei dem das Erfaßte den Einzelfall, selbst wo er vorliegt, inhaltlich überschreitet, und folglich in seiner Gegebenheit nicht mitgegeben ist. Aprioriſche Einsicht wartet nicht auf das reale Vorkommen des Gegenstandes, sie weiß zum Voraus, wie er (in bestimmter Hinsicht) beschaffen sein muß. Was in ihr zur Gegebenheit kommt, ist eben der allgemeine Wesenszug ohne Rücksicht auf sein Vorliegen im realen Fall. Sofern aber ontologisch solche Wesenszüge das Primäre dem Einzelfall gegenüber sind, bilden

Digitized by Google

sie das essentielle prius. In diesem Sinne ist Erkenntnis, die *an diesem prius gewonnen* ist und erst von ihm aus sich auf den Fall erstreckt, in der Tat „Erkenntnis a priori".

8. Es ist also nicht so, wie die populäre Auffassung meint, daß Wahrnehmung (also aposteriorische Erkenntnis) den transzendenten Gegenstand, aprioriſche Einsicht aber bloß immanente Relationen am Erkenntnisgebilde als solchem erfaßte. Letztere wäre dann gar nicht eigentliche Erkenntnis. Es gehen vielmehr beide auf transzendente Gegenstände, und zwar sowohl auf innere wie auf äußere. Wie es innere Wahrnehmung neben der äußeren gibt, so auch aprioriſche Erkenntnis äußerer Gegenstände neben der der inneren.

9. Ein wirklicher Wesensunterschied dagegen liegt darin, daß es *aposteriorische Erkenntnis nur von realen, aprioriſche dagegen sowohl von realen als idealen Gegenständen gibt.* Dieser Unterschied aber ist ontologisch bedingt: ideales Sein hat eben keine Einzelfälle, seinen Gebilden fehlt das individuelle Hier-und-jetzt-Sein. Das posterius aber, an welchem „aposteriorische" Erkenntnis ansetzt, ist gerade der individuelle Einzelfall in seinem Hier und Jetzt. Erkenntnis a priori also verbindet gnoseologisch die beiden Reiche des Seins; Erkenntnis a posteriori scheidet sie.

10. Zu einer vollständigen Phänomenologie der Erkenntnis gehört überdies der Nachweis, daß überhaupt es sowohl aprioriſche wie aposteriorische Elemente der Erkenntnis gibt. Beides ist insofern nicht selbstverständlich, als — wenigstens in der Realerkenntnis — beide niemals isoliert vorkommen. Für die aposteriorische Erkenntnis nun genügt hierfür die Besinnung auf die individuelle Dinggegebenheit in der Wahrnehmung.

11. Für die aprioriſche dagegen, die nicht ebenso unbestritten auf der Hand liegt, ist der Nachweis oft genug geführt worden, um hier vorausgesetzt werden zu dürfen. Am bekanntesten ist der von Kant in der Einleitung der Kr. d. r. V. geführte Nachweis der „synthetischen Urteile a priori". Dieser Nachweis ist darin ein klassischer, daß er ein *streng phänomenologischer* und von allem weiteren Ausbau der idealistischen Theorie unabhängiger, also auch nicht mit ihr zugleich anfechtbarer ist.

12. Darüber hinaus aber hat es sich seitdem längst — insbesondere auf Grund der heutigen, im engeren Sinne „phänomenologischen" Forschung — ergeben, daß aprioriſche Erkenntnis keineswegs auf Urteile, also auch nicht auf „synthetische Urteile a priori" beschränkt ist. Sie hat sich als ein durchgehender Bestandteil aller und jeder Erkenntnis, auch der keineswegs in Urteilen geformten, erwiesen. Aber darin behält Kant recht, daß er das eigentliche Erkenntnisphänomen des

Digitized by Google

Aprioriſchen in ſeiner „objektiven Gültigkeit“ erblickt, d. h. im Zutreffen des innerlich Erſchauten auf den tranſzendenten Gegenſtand. In dieſem Sinne darf man beim engeren Erkenntnisphänomen von tranſzendenter Apriorität ſprechen, gegen welche ſich die bloß „tranſzendentale“ (die idealiſtiſche Ausdeutung der tranſzendenten) deutlich abhebt.

e) Gnoſeologiſches Anſichſein.

1. Sofern der Gegenſtand der Erkenntnis unabhängig vom Subjekt und ſeinem „Erfaſſen“ daſteht (c. 7), darf man von einem Anſichſein des Gegenſtandes ſprechen. Dieſes iſt zunächſt ein durchaus nur gnoſeologiſches; es bedeutet weder ein „Ding an ſich“ (ontologiſches Anſichſein) noch ein bloß „ideales Sein“ (z. B. ein logiſches Anſichſein). Es kann beides bedeuten, iſt aber nicht auf eines von ihnen feſtgelegt. Es bedeutet vielmehr vor der Hand nur die prinzipielle Unabhängigkeit vom Grade des Erkanntſeins, und dadurch auch überhaupt vom Subjekt.

2. Das gnoſeologiſche Anſichſein des Gegenſtandes liegt im Weſen der Erkenntnisrelation ſelbſt. Denn alle Objekterkenntnis meint ein von ihr unabhängiges Sein. In dieſem „Meinen“ haben wir das Grundmotiv, warum ſie ihr Objekt von der Objektvorſtellung unterſcheidet (c. 5). Die letztere trägt den Index der „Objektivität“, das Objekt den des „Anſichſeins“. Beide indices haben ihr Weſen gerade im Gegenſatz zueinander.

3. Damit aber wird der Objektsbegriff zweideutig. Zum Weſen der Erkenntnisrelation gehört es, daß das Objekt nicht aus ihr herauslösbar, nicht vom Subjekt ablösbar iſt (a. 2). Hier aber tritt im Erkenntnisphänomen ſelbſt ein Moment auf, welches über dieſe Korrelation hinausweiſt und das Objekt aus ihr loslöſt. Das Erkenntnisphänomen wird in ſich antinomiſch.

4. Dieſe Antinomie bildet noch kein Problem, denn ſie iſt eine bloß ſcheinbare. Innerhalb der Erkenntnis iſt die Korrelation von Subjekt und Objekt unlösbar, aber ſie iſt nicht an ſich unlösbar. Das Objekt iſt aus ihr nur inſofern nicht lösbar, als es erkanntes iſt und nur als ſolches gemeint iſt. Hier aber iſt es gerade gemeint, ſofern es unabhängig von ſeinem Erkanntſein beſteht. Genau genommen iſt das dem Subjekt Gegenüberſtehende und von ihm Gemeinte nicht mehr das objectum im ſtrengen Sinne; ſofern es ein Anſichſein hat, iſt es gleichgültig gegen ſeine Objektion an das Subjekt, iſt als ein gerade von ihr Unabhängiges gemeint. Das Objektſein gehört nicht zum Weſen des Anſichſeins.

5. Daraus folgt: dasjenige Seiende, das in der Erkenntnisrelation

Digitized by Google

dem Subjekt „objiziert" wird, geht in diesem seinem Objiziertsein nicht auf. Der Seinscharakter dieses „nicht mehr bloß Objizierten" liegt aber, vom Subjekt aus gesehen, gleichwohl in der verlängerten Richtung des Objekts, gleichsam jenseits des Objizierten, oder „hinter ihm"; und es kann durch nichts als diese seine Lage charakterisiert werden. Obgleich es der Erkenntnisrelation als solcher (also nicht bloß dem Subjekt) transzendent ist und über ihr „objectum" hinausliegt, kann es doch nach Analogie des Objekts gedacht werden und darf daher, zum Unterschied von anderweitigen Typen des Transzendenten, als „das Transobjektive" bezeichnet werden.

6. Vom Subjekt gilt etwas Ähnliches. Es hat auch ein Ansichsein. Wie das Objekt nicht als Objiziertes, wohl aber als Seiendes herauslösbar wird aus der Korrelation mit dem Subjekt, so wird auch das Subjekt, zwar nicht sofern es erkennendes ist, wohl aber sofern es noch etwas mehr als das, etwa Fühlendes, Erlebendes, ist, herauslösbar aus der Korrelation mit dem Erkenntnisobjekt. Auch das Subjekt geht in seinem Subjektsein für das Objekt nicht auf, es hat noch ein anderes Sein als dieses, denn es hat noch andere Funktionen als die Erkenntnisfunktion. Darin besteht das Ansichsein des Subjekts gegenüber dem Objekt.

7. Auch das Ansichsein des Subjekts ist keineswegs notwendig ein ontologisches oder ein logisches, noch auch, wie hier zu denken naheläge, ein psychologisches, sondern zunächst ein rein gnoseologisches. Als solches ist es aber dem des Objekts nicht gleichwertig, sondern hat einen bloß potentialen Charakter. Es liegt nicht im Wesen der Erkenntnisrelation, daß das Subjekt noch eine andere als die Erkenntnisfunktion hat; aber es liegt wohl in ihrem Wesen, daß es eine solche haben kann. Im Erkenntnisphänomen ist nichts, was positiv auf Unabhängigkeit des Subjekts vom Objekt hinwiese, wie es umgekehrt in ihm wohl das „Meinen des Ansich" gibt, das auf Unabhängigkeit des Objekts vom Subjekt hinweist. Aber zum Wesen des Erkenntnisphänomens gehört es, daß ein solcher Hinweis von seiten anderer Phänomenkomplexe bestehen kann, ohne ihm im mindesten zu widersprechen.

8. Damit hängt ein zweiter Unterschied zusammen. Das Objekt hört in seiner Herauslösung aus der Korrelation auf Objekt zu sein. Das Subjekt aber hört in seiner Herauslösung nicht auf Subjekt zu sein, sondern nur erkennendes Subjekt zu sein. Das Objekt ist nur für ein Subjekt „Objekt", das Subjekt aber kann auch für sich selbst Subjekt sein. Sein gnoseologisch potentielles Ansichsein hat den Charakter des Fürsichseins.

9. Vom Objekt aus gesehen braucht über das Erkenntnis-Subjekt hinaus kein „Transsubjektives" zu liegen, das dem Transobjektiven

Digitized by Google

analog wäre, sondern nur wieder dasselbe Subjekt, sofern es nicht erkennendes ist. Das Ansichsein des Subjekts fällt nicht über das Subjekt hinaus, sondern durchaus in das Subjekt hinein.

f) Grenzphänomene der Erkenntnis.

1. Wie Subjekt und Objekt nur innerhalb der Erkenntnis, aber nicht überhaupt unlösbar voneinander sind, so ist auch die Relation zwischen ihnen nur als Erkenntnisrelation irreversibel (a. 3). An sich ist sie sehr wohl *umkehrbar*; nur hört das Wesensverhältnis, dessen Form sie ist, dann auf Erkenntnis zu sein.

2. Das umgekehrte Verhältnis ist nicht nur möglich, sondern tatsächlich gegeben: in der *Handlung*. Hier bestimmt nicht der Gegenstand das Subjekt, sondern das Subjekt den Gegenstand. Es erfaßt ihn nicht, um seine Bestimmtheiten zu sich einzuholen, sondern greift aktiv ein in seine Sphäre und fügt ihm von sich aus neue Bestimmungen hinzu. Das Subjekt verhält sich hier nicht mehr rezeptiv gegen das Objekt, sondern prinzipiell spontan; das Objekt aber steht dem Subjekt passiv gegenüber.

3. Das Erkenntnisphänomen grenzt nach drei Seiten an Gebiete, die ihm heterogen und transzendent sind, die aber von ihm aus durch bloße Aufhebung seiner Wesensmomente zu gewinnen sind. Nach der Seite des Objekts grenzt es ans Logische und Ontologische, denn das Ansichsein des Objekts kann sowohl ideales als auch reales sein; nach der Seite des Subjekts grenzt es ans Psychologische und nach der Seite des Verhältnisses zwischen beiden ans Ethische. Als *Grenzphänomene* sind alle drei aktuell für das Erkenntnisphänomen.

g) Die verschiebbare Grenze der Objektion.

1. Das Objekt wurde zunächst als das „Erkannte" genommen (a. 1). Sofern aber das objizierte Seiende nicht in seinem Objiziertsein aufgeht, sondern als ein Ansichseiendes „gemeint" ist (e. 2 und 5), so tritt dem Erkannten an ihm das Erkennbare, resp. das *zu Erkennende* gegenüber.

2. Dieses schließt Erkanntes und Unerkanntes ein. Das intendierte Objekt ist nicht auf das Erkannte an ihm (das wirklich Objizierte) beschränkt. Seine Bestimmtheiten können unbeschränkt über das letztere hinausgehen. Das intendierte Seiende (objiciendum) und das tatsächlich Objizierte (objectum im strengen Sinn) brauchen sich nicht zu decken. Und sofern sie sich nicht decken, besteht das Phänomen einer *Inadäquatheit* zwischen objiciendum und objectum. Das letztere ist innerhalb des ersteren durch die *Grenze der Objektion* einge-

Digitized by Google

schränkt. Diese Grenze teilt das objiciendum in Objiziertes und „Transobjektives".

3. Dem „Bilde des Objekts" im Bewußtsein entspricht nur, was diesseits der Objektionsgrenze liegt, das eigentliche objectum; denn die Wiederkehr der Bestimmtheiten des Gegenstandes an seinem Bilde im Subjekt reicht nur so weit, als Objektion stattfindet. Das Transobjektive steht außerhalb des Bestimmungsverhältnisses, das vom Objekt zum Subjekt waltet (c. 1 und 2). Die Inadäquatheit zwischen objectum und objiciendum besteht also zugleich auch zwischen Bild und Gegenstand.

4. Nun kann das Subjekt um diese Inadäquatheit wissen. Da aber Inadäquatheit des Bildes gegenüber dem Gegenstande ein Nichtwissen bedeutet, so ist das Bewußtsein der Inadäquatheit ein „Wissen des Nichtwissens" (nach dem Ausdruck des Sokrates); und weil Wissen im Erfassen, und Erfassen in Objektion besteht, so muß es zugleich als ein „Erfassen des Nichterfaßten als solchen", als „Objektion des Nichtobjizierten als solchen" bezeichnet werden.

5. In diesem rätselhaften Bewußtsein der Inadäquatheit besteht das Phänomen des Problems. In ihm findet ein Hinausgreifen des Subjekts über die Grenze der Objektion weg ins Transobjektive statt, ohne daß letzteres dabei objiziert würde. Problembewußtsein ist das positive Grenzbewußtsein der Objektion und zugleich das negative Inhaltsbewußtsein des Transobjektiven. Es ist nicht einfach die Antizipation des Jenseitigen, sondern zugleich das Nichtfassenkönnen des Antizipierten als solchen.

6. Die Inadäquatheit des Erkenntnisgebildes wird vom Subjekt, sobald sie ihm bewußt wird, als Beschränkung seiner Erkenntnis empfunden. Die intendierte Totalität des objiciendum — denn das Subjekt „meint" immer das Objekt als Ansichseiendes (c. 4 und 5), intendiert also das Transobjektive mit — wirkt als Spannungsmoment auf die Erkenntnisrelation zurück. Das unbegrenzt Intendierte läßt dem begrenzten Erfaßten keine Ruhe und treibt das Erfassen rastlos über sich hinaus.

7. Aus dem Bewußtsein der Inadäquatheit resultiert so die Tendenz der Adäquation, das aktive Streben zum Erfassen immer weiterer Kreise von Objektbestimmtheiten, eine Tendenz fortschreitenden Eindringens in das Transobjektive, fortschreitender Objektion des Nichtobjizierten und fortschreitender Einbeziehung des ganzen objiciendum in die Erkenntnisrelation. Aus dem Problembewußtsein resultiert der Erkenntnisprogreß. Die Grenze der Objektion wird fließend. Aus dem negativen Übergriff wird positive Überschreitung, oder richtiger Verschiebung der Grenze.

Digitized by Google

8. Dabei verliert das Erkenntnisgebilde selbst auch seinen statischen Charakter. Die Unrast des Problems haftet ihm an, die Dynamik des Progresses bildet sich an ihm, als dem Bilde des Objekts, ab in Form der fortschreitenden Annäherung an den vollen Inhalt des Gegenstandes. Die Stadien der Erweiterung des Objektbildes sind nicht nur Bildwerte des Objizierten, sondern zugleich Näherungswerte des Transobjektiven am Erkenntnisgebilde.

9. Am erkennenden Subjekt deckt das Phänomen des Progresses gleichfalls ein Moment eigenster, aktiver Dynamik auf, eine spezifische Erkenntnis-Spontaneität des Bewußtseins. Dieselbe widerspricht nicht im mindesten der „prinzipiellen Rezeptivität" des Subjekts gegen das Objekt (c. 6). Sie bedeutet kein Eingreifen in die Bestimmtheiten des Objekts, sondern nur ein fortschreitendes Empfänglichwerden für sie und Sichbestimmenlassen durch sie. Das Erfassen hört nicht auf Empfangen zu sein, wenn es auf innerer spontaner Empfangseinstellung beruht. Es ist nicht Spontaneität gegen das Erfaßte, sondern nur Spontaneität im Nachbilden des Erfaßten.

h) Das Phänomen der Wahrheit.

1. Das Bild des Objekts im Bewußtsein ist nicht nur nicht identisch mit dem Objekt (c. 5) und nicht nur ein bloß teilweises, inadäquates Abbild des Objekts (g. 3 und 4), sondern es braucht auch, soweit es wirklich „Bild" ist, überhaupt noch nicht rechtmäßiges „Abbild" des Objekts zu sein. Es kann dasselbe auch falsch abbilden, es verfehlen, kann mit seinen Bestimmungen unbeschränkt weit von den Bestimmtheiten des Objekts abweichen. Es ist nur Repräsentation des Objekts, und diese kann ebensowohl unzutreffend sein wie zutreffend.

2. Für den Erkenntniswert des Bildes ist aber gerade der Grad seines Zutreffens oder Abweichens, kurz der Grad seiner Übereinstimmung mit dem Objekt, ausschlaggebend. Von Erkenntnis im strengen Sinne, von wirklichem „Erfassen" des Objekts durch das Subjekt, kann nur die Rede sein, soweit in irgendeinem eindeutigen Sinne Deckung zwischen Bild und Objekt vorliegt, d. h. soweit die Züge des Objekts irgendwie im Bilde wiedergegeben sind.

3. Hier wurzelt der Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit. Soweit Übereinstimmung des Bildes im Bewußtsein mit dem Objekt vorliegt, ist die Erkenntnis wahr; soweit Abweichung vorliegt, ist sie unwahr. Wirkliche Erkenntnis ist nur die wahre. „Unwahre Erkenntnis" ist uneigentliche Erkenntnis, ist Irrtum, Täuschung, ist das Fehlen oder Versagen des „Erfassens". Anstelle des repräsentierenden Bildes tritt die bloße, gleichsam leerlaufende Vorstellung, resp. der frei spielende, an kein Ansichsein gebundene Gedanke — ein Ge-

Digitized by Google

bilde, das nicht mehr Erkenntnisgebilde ist, das wohl die Form der „Objektivität" besitzt, aber kein eigentliches Objekt sich gegenüber hat.

4. Wahr oder unwahr kann im strengen Sinne immer nur das Bild des Objekts, das Erkenntnisgebilde sein; im weiteren und übertragenen Sinne dann auch die Erkenntnis selbst im Sinne der Relation des Bildes zum Objekt. Diese Relation ist dann eben die der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung. Niemals aber kann das Objekt selbst wahr oder unwahr sein; dieses ist an sich, was es ist (e. 1), unabhängig von der Erkenntnisrelation. Es steht jenseits von wahr und unwahr. Wahrheit ist nicht die Qualität eines Gebildes in sich selbst, sondern lediglich sein Verhältnis zu einem anderen von ihm unabhängigen Gebilde. Ein solches hat aber nur das Erkenntnisgebilde notwendig sich gegenüber, das ohne die Relation zum Ansichseienden gar nicht besteht; nicht aber das Ansichseiende selbst.

5. Dieser „transzendente" Wahrheitsbegriff, der allein der transzendenten Erkenntnisrelation, und damit dem engeren Erkenntnisphänomen, entspricht, ist der des naiven und des wissenschaftlichen Bewußtseins. Denn dieses meint mit Wahrheit und Unwahrheit eben durchaus die Deckung oder Nichtdeckung seiner Vorstellung mit dem ansichseienden Gegenstande, keineswegs aber eine bloß immanente Übereinstimmung der Vorstellungen unter sich. Dieser Wahrheitsbegriff besteht, wie jedes andere Phänomen auch, unabhängig davon, ob er sich theoretisch rechtfertigen läßt oder nicht.

6. Wahrheit und Inadäquatheit des Erkenntnisgebildes stehen vollkommen indifferent zueinander. Das Bild des Objekts im Bewußtsein kann in seiner Unvollständigkeit doch zutreffend sein; es kann aber auch, wenn es vollständig ist, unzutreffend sein. Inadäquatheit und Unwahrheit sind auch dann nicht dasselbe, wenn sie in einer und derselben Gegenstandserkenntnis zusammenfallen.

7. Wie es ein Bewußtsein der Inadäquatheit gibt (g. 4 und 5), so gibt es auch ein Bewußtsein der Unwahrheit, und folglich auch ein Bewußtsein der Wahrheit. Dieses setzt den Anspruch des Bewußtseins auf ein Kriterium der Wahrheit voraus. Ob es ein solches Kriterium gibt, ob der Anspruch zurecht besteht, läßt sich als Tatsache nicht feststellen. Nur der Anspruch als solcher ist Phänomen. Aber auch die Möglichkeit des Zweifels an ihm gehört mit zum Phänomen.

8. Wie aus dem Bewußtsein der Inadäquatheit die Tendenz der Adäquation resultiert (g. 7 und 8), so aus dem Bewußtsein der Unwahrheit die Tendenz der Korrektur des Erkenntnisgebildes, oder das Wahrheitsstreben. Das vom Subjekt beanspruchte Kriterium spielt hier die Rolle des Korrektivs, d. h. des eigentlichen Motivs eines Progresses der Annäherung des Bildes an die volle Übereinstimmung

Digitized by Google

mit den von ihm repräsentierten Bestimmtheiten des Objekts. Auch in der Richtung des Wahrheitsstrebens gibt es also einen Erkenntnisprogreß, und auch dieser bedeutet eine Spontaneität des Subjekts, von welcher dasselbe gilt wie von der Spontaneität im Adäquationsstreben (g. 9). Aber dieser Progreß ist deswegen nicht derselbe wie jener. Die Tendenz zur Vollständigkeit des Erfassens bleibt auch da wesensverschieden von der des Zutreffens auf das Erfaßte, wo beide Tendenzen — wie es gewöhnlich der Fall ist — in einem einzigen Erkenntnisstreben unlösbar Hand in Hand gehen und vom Subjekt nicht mehr unterschieden werden.

i) Ontologisches Ansichsein und die unverschiebbare Grenze der Objektion.

1. Nach der bisherigen Exposition des engeren Erkenntnisphänomens sind innerhalb desselben vier verschiedene Erkenntnisbegriffe deutlich voneinander abhebbar, die einander überlagern, resp. sich überschneiden, und deren jeder der Ausdruck ganzer Komplexe von Wesenszügen ist:

α) Erkenntnis als Wesensverhältnis von Subjekt und Objekt (= Erkenntnisrelation),

β) Erkenntnis als Bild oder Repräsentation des Objekts im Subjekt (= Erkenntnisgebilde),

γ) Erkenntnis als Übereinstimmung des Bildes mit dem Objekt (= Wahrheit),

δ) Erkenntnis als Tendenz der Annäherung des Bildes an den vollen Gehalt des Objekts (= Erkenntnisprogreß).

2. Von diesen vier Erkenntnisbegriffen ragt nur der letzte über das Erkenntnisphänomen als solches hinaus und in eine andere, angrenzende Sphäre hinein. Diese Sphäre ist die ontologische. Von den Grenzphänomenen der Erkenntnis (k. 3) hat also nur das ontologische für sie unmittelbare Aktualität. Hier transzendiert das gnoseologische Phänomen sein eigenes Gebiet und geht gradlinig ins Ontologische über.

3. Ob das gnoseologische Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes das Gewicht ontologischen Ansichseins hat, darüber kann erst die Ontologie selbst schlüssig werden. Die Phänomenologie hat auch hier nur Tatsachen aufzuweisen, nämlich diejenigen Tatsachen, die im Erkenntnisphänomen selbst den Begriff eines „Dinges an sich" (sei es nun scheinbar oder wirklich) involvieren.

4. Als solche Tatsachen kommen das Problembewußtsein und der Erkenntnisprogreß in Betracht. Beide zeigen, daß die Erkenntnisrelation ihren Schwerpunkt nicht nur außerhalb des Subjekts hat — das lehrte auch das Bewußtsein der Transzendenz — sondern auch außerhalb ihrer selbst. Die Relation von Subjekt und Objekt be-

Digitized by Google

findet sich im perennierenden Ungleichgewicht, im Progreß ponderiert sie über sich hinaus, ist im beständigen Hinausfallen über ihre Grenze begriffen. Diese Ponderanz ist eine streng einseitige, nach der Seite des Objekts gehende, über das Objizierte hinaus tendierende (g. 7). Der Schwerpunkt der Relation liegt also weder zwischen Subjekt und Objekt, noch auch über das Subjekt hinaus, sondern über das Objekt hinaus: im Transobjektiven.

5. Damit verschiebt sich der ganze Begriff der Erkenntnisrelation; oder genauer, hinter ihr taucht eine tiefere, weiter ausgreifende und sie umspannende Seinsrelation auf. Die Relation von Subjekt und Objekt ist nur ein Teilaspekt der Relation von Subjekt und seiender Sache (resp. seiendem Sachverhalt). Die letztere ist das objiciendum in seiner ansichseienden Totalität, einschließlich des Transobjektiven.

6. Zugleich verschiebt sich der Begriff des Gegenstandes. Als „objectum" ist er durch die jeweilige Grenze der Objektion ein Endliches; als seiende Sache ist er ein offenbar Unendliches; denn das perennierende Hinausgehen der Erkenntnis über ihre Grenze ist nicht planlose Extravaganz, sondern bestimmt gerichtete Ponderanz auf ein ihr heterogenes, unbekanntes, gegen sie indifferentes Wesen zu, welches genügend unerschöpflich ist, um das schrittweise Fortrücken des vorgreifenden Problembewußtseins und des nachrückenden positiven Erkenntnisprogresses in infinitum im Gange zu halten.

7. Die jeweilige Grenze der Objektion teilt die seiende Sache in zwei sehr ungleichwertige Teile: einen objizierten endlichen Ausschnitt und einen transobjektiven unendlichen Rest. Diese Aufteilung besteht nur für das erkennende Subjekt (πρὸς ἡμᾶς); für die seiende Sache als solche ist sie vollkommen unzutreffend und willkürlich. Denn die Seinsweise der Sache bleibt unberührt von der Objektion; für sie ist es gleichgültig, ob etwas von ihrem Inhalt zum Objekt für ein Subjekt wird oder nicht (a. 7). Sie ist gleichgültig gegen die Objektion, und folglich auch gegen die Grenze der Objektion. Beide sind nur gnoseologische Gesichtspunkte an einer ontologischen Sache. An dieser als solcher besteht gar kein Unterschied zwischen Objiziertem und Transobjektivem.

8. Da das Seiende gleichgültig gegen die Objektion ist, so muß deren Grenze an ihm prinzipiell unbegrenzt verschiebbar sein. Tatsächlich aber braucht das nicht der Fall zu sein. Die Fähigkeit des Subjekts, sie vorzuschieben, kann ihre Grenze haben, und diese zweite Grenze ist dann eine absolute. Auch sie zeichnet sich in die seiende Sache als eine für diese selbst vollkommen gleichgültige und willkürliche ein; sie ist nicht Grenze des Transobjektiven, sondern nur Grenze

Digitized by Google

seiner Objizierbarkeit. Im Gegensatz zur fließenden Grenze der Erkenntnis ist sie die feste Grenze der Erkennbarkeit.

9. Was zwischen der ersten und zweiten Grenze liegt, ist der unerkannte, aber erkennbare (intelligible) Teil des Transobjektiven. Was jenseits der zweiten Grenze liegt, ist der unerkennbare Teil des Transobjektiven — in der üblichen ungenauen Terminologie „das Irrationale", richtiger das Transintelligible. Wie das Transobjektive in der verlängerten Richtung des Erkannten liegt (e. 5), so innerhalb seiner das Transintelligible in der verlängerten Richtung des Erkennbaren.

10. Daß es eine solche Grenze der Erkennbarkeit und hinter ihr ein Unerkennbares gibt, ist belegt durch eine Reihe unvermeidlicher Antinomien auf verschiedenen Gebieten der Erkenntnis, deren Unlösbarkeit sich an ihrem Wesensgehalt klar einsehen läßt (vgl. Kap. 32 und 34). Wäre diese Grenze aber auch nicht nachweisbar, so ist doch a priori einsichtig, daß sie möglich ist, ja zu erwarten ist. Denn das Objekt als Ansichseiendes setzt zwar seinem Erfaßtwerden keine Grenze, wohl aber dürfte der Funktion des Erfassens als solcher, sofern sie nicht allein durch das passive Sichdarbieten des Objekts, sondern auch durch das aktive Zugreifen des Subjekts bedingt ist, eine absolute Grenze gesetzt sein. Das Problembewußtsein jedoch, wo es an diese unüberschreitbare Grenze stößt, muß nichtsdestoweniger auch über sie, nicht anders als über jede verschiebbare Grenze, hinausweisen.

11. Der Schwerpunkt der Erkenntnisrelation liegt also nicht nur jenseits des Erkannten, sondern auch jenseits des Erkennbaren; wie denn der Schwerpunkt der seienden Sache und ihre eigentliche Unendlichkeit nicht nur im Transobjektiven, sondern auch im Transintelligiblen liegen. Nimmt man diese Tatsache zu dem Tatsachenkomplex von Problem und Progreß hinzu, so sieht man deutlich, daß der Gegenstand der Erkenntnis dadurch, daß er „Gegenstand" ist, überhaupt nur oberflächlich charakterisiert ist. Sein tieferes Wesen wurzelt jenseits von Erkenntnis und Erkennbarkeit, dort wo er dem Subjekt nicht mehr „gegensteht". In dieser Fernstellung gegen das Subjekt ist er nur noch „seiende Sache"; und da hier die Tragweite der gnoseologischen Relation überschritten ist, und nur noch ontologisches Sein besteht, so ist dieses tiefere Wesen des Gegenstandes eben das „Ding an sich".

12. Im „Dinge an sich" als dem ontologischen Ansichsein wurzelt das gnoseologische Ansichsein des Gegenstandes, wie auch die Erkenntnisrelation in der Seinsrelation wurzelt und ganz von ihr getragen und in sie eingebettet ist. Das Erkenntnisphänomen selbst involviert diese ontologische Tiefenschicht und läßt sie noch vor aller Problemstellung, rein an den Tatsachen hervortreten. Was aber unter

Digitized by Google

dem „Dinge an sich" zu verstehen ist, und was die ganze ihm zugehörige Tiefenschicht bedeutet, gehört nicht mehr in die Phänomenologie.

6. Kapitel. Analyse des Erkenntnisproblems (Aporetik der Erkenntnis).

a) Die allgemeine Aporie der Erkenntnis.

1. Das Problem beginnt schon mit dem nackten Gegenüber von Subjekt und Objekt (Kap. 5. a. 1). Wie kann zwischen diesen beiden eine aktuelle Relation bestehen, da doch ihre Sphären derart getrennt und einander transzendent sind, daß jede von ihnen auch außer der Relation für sich besteht (5. e. 1 und 6)? Entweder die Relation ist ihnen unwesentlich und inaktuell, oder sie hebt ihre Transzendenz auf.

2. Wenn Subjekt und Objekt mit ihrem ganzen Sein nur Erkennendes und Erkanntes wären und in der Erkenntnisrelation aufgingen, so könnte diese als das Primäre aufgefaßt werden. Subjekt und Objekt wären dann nichts als untergeordnete Momente an ihr, Pole der Relation, und gingen als solche in ihr auf. Dann wäre ihre Einheit ihnen wesentlich und mit ihnen notwendig gesetzt; mit dem Subjekt wäre notwendig das Objekt gesetzt und umgekehrt. Diese Auffassung ist die aller Identitätsphilosophie; sie ist falsch, weil sie dem Phänomen nicht entspricht. Sind aber Subjekt und Objekt mehr als Erkennendes und Erkanntes, sind sie einander transzendent, haben beide ein Ansichsein, so ist notwendig auch die Erkenntnisrelation eine transzendente. Und dann fragt es sich: woher kommt dem Urgeschiedenen die Einheit, die in der Relation gesetzt ist? Wie ist die Relation möglich? Schon hier im Äußerlichsten und Schematischsten ist das Erkenntnisproblem ein metaphysisches.

3. Vom Subjekt aus gesehen ist Erkenntnis ein Erfassen des Objekts. Nun kann das Subjekt seine eigene Sphäre nicht bis auf das Objekt erweitern, kann es nicht selbst umfassen und in sich einbeziehen. Es muß vielmehr über seine Sphäre hinaustasten nach ihm, muß aus sich heraustreten und außer sich sein, um es erfassen zu können (5. a. 5 und 6). Denn es kann die Bestimmtheiten, die es in sich am Erkenntnisgebilde hervorbringt, sofern sie Bestimmtheiten des Objekts sind, nur außer sich erfassen. Dieses Außersichsein des Subjekts in der Erkenntnisfunktion ist das Rätsel.

4. Wie kann das Subjekt aus sich heraustreten? Zum Wesen des Bewußtseins gehört es, daß es nie etwas anderes als seine eigenen Inhalte zu fassen bekommt, nie aus seiner Sphäre heraustreten kann. Dieser Grundsatz, den man den „Satz des Bewußtseins" genannt

Digitized by Google

hat, besagt folgendes: indem das Bewußtsein etwas setzt als außer ihm seiend, ist dieses in Wahrheit eben doch nur in ihm gesetzt, gedacht, angeschaut, empfunden. Es macht das von ihm Unabhängige, das es meint, eben dadurch, daß es es meint, nichtsdestoweniger abhängig — eben zum bloß Gemeinten. Die Immanenz des Setzens ist gleichsam stärker als die Intention des Transzendenten. Aus diesem ehernen Ring, dem „Zirkel des Denkens" kommt das Bewußtsein bei aller Objektivität des Gedachten nicht heraus. Es bleibt ewig in sich gefangen, auf die Welt seiner Setzungen und Vorstellungen allein angewiesen.

5. Diese skeptisch-subjektivistische Abschließung des Bewußtseins gegen alles ihm Transzendente ist nicht empirischen Ursprungs, daher auch nicht empirisch zu widerlegen; sie ist auch nicht von außen an das Erkenntnisphänomen herangetragen, sondern wächst auf dessen eigenstem Boden, aus seinen Wesenszügen a priori hervor (vgl. unten Kap. 9 b.). Sie haftet unlöslich dem Subjektsbegriff an, zumal in Rücksicht auf die Tatsache, daß derselbe in der Erkenntnisfunktion keineswegs aufgeht (5. c. 6—8), sondern das Merkmal des „Fürsichseins" an sich hat.

6. Hier stoßen wir unausweichlich auf eine Antinomie des Bewußtseins. Das „Außersichsein des Subjekts" in der Erkenntnisfunktion verträgt sich nicht mit seinem „Gefangensein in sich".

These: Das Bewußtsein muß aus sich heraustreten, sofern es etwas außer sich erfaßt, d. h. sofern es erkennendes Bewußtsein ist.

Antithese: das Bewußtsein kann nicht aus sich heraustreten, sofern es nur seine Inhalte erfassen kann, d. h. sofern es erkennendes Bewußtsein ist.

Der Widerspruch besteht also zwischen dem Wesen der Erkenntnis und dem Wesen des Bewußtseins. Er ist unausweichlich, weil nur ein Bewußtsein Erkenntnis haben kann. Entweder also hebt sich das Wesen der Erkenntnis am Satz des Bewußtseins auf, oder der Satz des Bewußtseins hebt sich am Phänomen der Erkenntnis auf.

7. Vom Objekt aus gesehen, ist Erkenntnis das Übergreifen der Bestimmtheiten des Objekts auf das Subjekt und die mittelbare Bestimmung des Bildes im Subjekt durch sie (5. c. 1 und 4). Dieses Übergreifen des Objekts auf das Subjekt ist ebenso rätselhaft wie das Heraustreten des Subjekts aus sich. Das Objekt ist zwar in seiner Sphäre nicht gefangen, aber der Eintritt in die Subjektsphäre ist ihm durch das Wesen der Erkenntnisrelation versagt. Wie kann das Objekt im Subjekt die Wiederkehr seiner Bestimmtheiten an einem Bilde hervorbringen, da es doch selbst nicht ins Subjekt übergeht, selbst nicht zum Bilde wird, sondern ihm transzendent gegenüber bleibt und im Erkenntnisakt deutlich vom Bilde unterschieden und als Ansichseiendes

Digitized by Google

gemeint wird (5. c. 5 und e. 2)? Diese Aporie ist in aller Immanenzphilosophie übersehen, weil in ihr das Bewußtsein des Ansichseins, das alles Objektbewußtsein begleitet, als Phänomen übersehen ist.

8. Die Antinomie des Bewußtseins kehrt also hier in ihrer Kehrseite als Antinomie des Objekts wieder.

These: Die Bestimmtheiten des Objekts müssen dem Subjekt irgendwie übermittelt werden, sofern Erkenntnis stattfindet; das Bild im Subjekt kann nur „objektiv" sein, d. h. die Züge des Objekts tragen, wenn das Objekt sie irgendwie auf dasselbe übertragen kann; in diesem Übertragen ist aber die Transzendenz des Objekts für das Subjekt bereits durchbrochen.

Antithese: Die Bestimmtheiten des Objekts können sich auf das Bild im Subjekt nicht übertragen, sie bleiben der Sphäre des Subjekts transzendent; denn im Objektbewußtsein ist die Transzendenz des Objekts für das Subjekt nicht durchbrochen, sondern bleibt intakt; es meint das Objekt gerade als Ansichseiendes, welches gleichgültig ist gegen sein Erkanntwerden.

9. Der Widerspruch besteht hier zwischen dem Wesen der Erkenntnis und dem Wesen ihres Gegenstandes. Er ist unausweichlich, weil nur ein Gegenstand erkannt werden kann, resp. weil Erkenntnis immer nur Erkenntnis eines Gegenstandes sein kann. Entweder hebt sich das Phänomen der Erkenntnis an der Transzendenz des Gegenstandes, die selbst zu eben diesem Phänomen gehört, auf; oder die Transzendenz des Gegenstandes hebt sich am Phänomen der Erkenntnis auf.

b) Die Aporie der Wahrnehmung und der Gegebenheit.

1. Die empirische oder aposteriorische Erkenntnis mit ihrem Kernphänomen, der äußeren Wahrnehmung, tritt mit dem Anspruch auf, diese Antinomie durch ihre Tatsächlichkeit zu überwinden, den „Zirkel des Denkens" zu durchbrechen und das Transzendente als solches erfaßbar zu machen.

2. Dieser Anspruch geht dahin, daß das Wahrnehmungsbild auf das wahrgenommene Objekt zupasse, setzt also schon voraus, daß ein solches unabhängig vom Bilde an sich existiere. Wahrnehmung ist „für-wahr-Nehmung"; jener Anspruch ist für sie eine Selbstverständlichkeit, er haftet ihr als unmittelbarer Bewußtseinsindex an, als ein „Index der Objektivität". Er ist der Ausdruck der naiven Überzeugung vom unmittelbaren Bestimmtsein des Wahrnehmungsbildes durch das transzendente Objekt.

3. Aber gerade diese Selbstverständlichkeit des Anspruchs enthält

Digitized by Google

das Rätsel. Sie ist nicht geeignet das Problem zu erhellen, sondern verdunkelt es nur noch. Denn gerade der Anspruch der Objektivität (des Bestimmtseins durch ein Objekt) *steht in Frage*. In der Irrationalität dieses Anspruchs steht das Metaphysische des Erkenntnisproblems gleichsam verdichtet da. Die Wahrnehmung erklärt hier nichts; ihre Selbstverständlichkeit ist eine scheinbare, die den eigentlichen Fragepunkt nur verwischt.

4. An der Wahrnehmung haftet das Problem der *empirischen Gegebenheit*. Denn das Wahrgenommene gilt dem Bewußtsein als ein ihm unmittelbar vom Objekt Zuteilgewordenes. Das Subjekt steht als das Empfangende, das Objekt als das Gebende da. Darin steckt folgende Aporie. Wie kann ein Subjekt das Objekt empfangen, resp. um das Objekt wissen, wenn dieses ihm nicht irgendwie „gegeben" wird? Wie aber kann das Objekt ihm gegeben werden, wenn es ihm doch in der Erkenntnisrelation transzendent, d. h. unaufhebbar gegenüber bleibt? Hier kehrt die „Antinomie des Objekts" wieder. Entweder die *Transzendenz ist Schein*, oder die *Gegebenheit ist Schein*. In dieser Alternative sind beide Glieder standpunktlich metaphysische Thesen. Die Aufhebung der Gegenstandstranszendenz ist die These des Idealismus, die der Gegebenheit ist die These des Skeptizismus. In beiden Fällen sind Wesenszüge des Erkenntnisphänomens für Schein erklärt.

5. Mit einer Theorie des „gebenden Aktes", etwa der Anschauung, auf welche die Evidenz des Gegebenen zurückzuführen wäre, ist die Gegebenheit keineswegs verständlich zu machen. Die Schwierigkeit kehrt dann als *Aporie des gebenden Aktes selbst* wieder. Ist der gebende Akt ein solcher des Objekts, so ist nicht zu verstehen, wie er auf die Sphäre des Subjekts übergreifen kann. Ist er aber ein Akt des Subjekts, so kann er dem Subjekt auch keine Bestimmtheiten des transzendenten Objekts „geben", sondern nur solche des immanenten Objektbewußtseins. Und im letzteren wäre die eigentliche Gegebenheit des Transzendenten ja schon vorausgesetzt.

6. Sollte der Sinn der Gegebenheit durch einen gebenden Akt des Subjekts erschöpfbar sein, so müßte ausgemacht sein, daß es ein anderes Objekt als das immanente, d. h. als das „Bild", gar nicht gibt, und daß dieses identisch ist mit dem vermeintlichen Urbild. Damit aber wäre der metaphysische Kern des Erkenntnisphänomens wiederum verleugnet, und die Gegebenheit nicht erklärt, sondern einfach in Abrede gestellt.

c) Die Aporie der Erkenntnis a priori.

1. In der Erkenntnis a priori wird die Aporie nicht einfacher — wie man meinen könnte, weil sie sich zunächst als ein bloß inneres Er-

Digitized by Google

fassen darstellt —, sondern sie steigert sich noch um einen Grad. Zwar in der bloß logischen oder mathematischen Erkenntnis a priori ist sie noch gleichsam latent. Das logische Gebilde, das hier Gegenstand ist, hat wohl ein „ideales Ansichsein" (vgl. Kap. 3. b.) und ist dem Bewußtsein insofern ebenso transzendent wie der reale Gegenstand. Aber wenigstens über die logische Sphäre hinaus liegt das Ansichseiende hier nicht; ihr — wenn auch nicht dem Bewußtsein — bleibt es immanent. Zwischen dieser Sphäre aber und dem Bewußtsein besteht, eine Art Nahstellung, die ihre allgemeinsten Strukturen unmittelbar als Strukturen des Denkens wiederkehren läßt. Darüber darf nicht vergessen werden, daß *aprioriſche Erkenntnis idealen wie realen Seins durchaus transzendente Apriorität* ist und nicht zu verwechseln ist mit jener bloß *immanenten Apriorität*, die in der alle aprioriſche Einsicht begleitenden *intersubjektiven* Allgemeingültigkeit besteht. Das Problem der letzteren besteht zwar selbständig, bildet aber der eigentlichen Aporie des Aprioriſchen gegenüber nur eine Außenseite oder Vorstufe.

2. Mit vollem Gewicht setzt die Aporie erst bei der aprioriſchen Erkenntnis *realer Gegenstände* ein. Diese sind zwar nicht transzendenter als die idealen, wohl aber ist die *Spannweite* ihrer Transzendenz eine weit größere; ihre Fernstellung zum Bewußtsein ist eine ganz andere. Hier nun macht das Bewußtsein vor aller Erfahrung *rein bei sich selbst* etwas über den realen Gegenstand aus, von dessen Zutreffen auf den letzteren es nichtsdestoweniger vollkommen überzeugt ist. Ist diese Überzeugtheit Täuschung, so ist nicht nur exakte Naturwissenschaft, sondern überhaupt alle Erkenntnis des Wirklichen, die den Charakter der Notwendigkeitseinsicht hat, illusoriſch.

3. Hier nimmt die Aporie die schroffste Form an. Wie ist es möglich, daß dasjenige, was das Bewußtsein bei sich selbst am immanenten Vorstellungs- oder Gedankengebilde erschaut, *Gültigkeit für ein Reales* habe, welches ihm unaufhebbar transzendent ist? Diese Gültigkeit, von Kant die „objektive Gültigkeit" genannt, macht den eigentlichen Brennpunkt im Problem der *transzendenten Apriorität* aus.

4. Die Erkenntnis a posteriori ist wenigstens vom Phänomen der Gegebenheit begleitet, sie hat das Bewußtsein des Hinausgreifens und des direkten Erfassens. Mag nun dieses Hinausgreifen, Erfassen und Gegebensein auch rätselhaft sein, es zeigt doch wenigstens als Phänomen den Charakter eines unmittelbaren Zusammenhanges mit dem Realen. In der Erkenntnis a priori aber ist auch dieser phänomenale Zusammenhang *aufgehoben*. Hier wird über das konkrete Gegebenheitsbewußtsein hinweg ausgemacht, was überhaupt von realen Gegen-

Digitized by Google

ständen eines bestimmten Typus notwendig und unbedingt gelten soll, mögen Einzelfälle nun empirisch gegeben sein, oder nicht.

5. Will man auch bei aprioriſcher Erkenntnis von einem unmittelbaren Erfassen — etwa durch reine Anschauung des idealen Wesens — und in diesem Sinne von aprioriſcher Gegebenheit sprechen, so kann sich das doch eben nur auf das ideale Wesen als solches beziehen, aber nicht auf das reale Wesen des Wirklichen. Abgesehen davon, daß auch das Ideale schon transzendent ist, bleibt dann immer noch die Frage offen, wieso das am Idealen Erschaute Gültigkeit für das Reale beanspruchen kann, von dem seine Gegebenheit ja gar nicht herrührt.

6. In der aprioriſchen Realerkenntnis kann die Anschauung so wenig wie das Denken erklären. Das Bewußtsein antizipiert hier Bestimmungen eines Realen mit Überſpringung der Gegebenheit, ja ohne alle Rücksicht darauf, ob es das Reale überhaupt gibt oder nicht, und ob es ihm jemals als Daseiendes gegeben werden kann, oder nicht. Das Bewußtsein erhebt also den paradoxen Anspruch, gerade im Wegſchauen vom daſeienden Gegenstande und seiner Gegebenheit die Wesenszüge desselben rein zu erfassen. Dieses „Wegschauen" ist die Aufhebung der Anschauung. Diese muß hier aufgehoben sein, weil Anschauung des daseienden Gegenstandes nur apostorioriſch ist, und Anschauung a priori nur idealen Gegenständen gilt. Hier aber handelt es sich um aprioriſche Erkenntnis des Realen.

7. Tatsächlich mag hierbei wohl aprioriſche Anschauung stattfinden; aber was ihr gegeben ist, erhebt einen Anspruch, der in der bloß idealen Gültigkeit dieses Gegebenen nicht im mindesten gerechtfertigt ist: den Anspruch, daß die erschauten idealen Wesenszüge zugleich die des realen Gegenstandes seien. Das ist es, was weder angeschaut noch gegeben sein kann.

d) Die Aporie des Wahrheitskriteriums.

1. Erkenntnis kann nur entweder wahr oder unwahr sein. Ein drittes ist ausgeschlossen. Sie kann natürlich auch teilweise wahr sein. Aber der Teil an ihr, der wahr ist, wird auch dann schlechthin wahr, der Teil, der unwahr ist, schlechthin unwahr sein. Die Bestimmtheiten des Objektbildes im Subjekt können mit denen des Objekts selbst eben nur entweder übereinstimmen oder nicht übereinstimmen (5. h. 1—3); eins von beidem muß notwendig der Fall sein. Wahrheit und Unwahrheit bilden also kein Problem für sich, es gibt keine Aporie der Wahrheit. Problematisch wird das Phänomen der Wahrheit erst, wenn das Ansichsein des Objekts in Frage gestellt wird. Das aber gehört in die „allgemeine Aporie der Erkenntnisrelation (6. a. 1 und 2)

Digitized by Google

und widerspricht überdies dem „Grundphänomen des Erfassens" (5. a. 4—6).

2. Aber es gibt eine Aporie des Wahrheitsbewußtseins. Wie kann das Subjekt um die Wahrheit oder Unwahrheit seiner Erkenntnis wissen? Das ist eine ganz andere Frage als die: wie kann Erkenntnis wahr sein? Erkenntnis kann offenbar wahr sein, ohne daß sie sich dieser ihrer Wahrheit vergewissern kann; was überall der Fall ist, wo sie „zufällig" das Richtige trifft. Sie kann aber auch unwahr sein, ohne zu ahnen, daß sie es ist; was immer bei Irrtum und Täuschung der Fall ist und demnach die Überzeugtheit von der Wahrheit geradezu einschließt, denn beim beginnenden Zweifel setzt auch schon die Aufhebung des Irrtums ein.

3. Es gibt also Wahrheit ohne Wahrheitsbewußtsein und Wahrheitsbewußtsein ohne Wahrheit. Der Anspruch des Subjekts, um die Wahrheit seiner Erkenntnis zu wissen, ist Bewußtseinstatsache und gehört zum Phänomen (5. h. 7); aber die Berechtigung dieses Anspruchs gehört nicht zum Phänomen. Vielmehr ist evident, daß er sowohl berechtigt als unberechtigt sein und jedenfalls an sich noch kein Kriterium der Wahrheit bilden kann. Wahrheit und Wahrheitsbewußtsein stehen zunächst ganz indifferent gegeneinander da.

4. Die Aporie des Wahrheitsbewußtseins läuft also auf eine Aporie des Kriteriums der Wahrheit hinaus. Daß es Übereinstimmung des Objektbildes mit dem transzendenten Objekt geben kann, unterliegt keinem Zweifel. Die Frage ist nur, ob es eine Möglichkeit für das Subjekt gibt, diese Übereinstimmung zu erkennen und von Nichtübereinstimmung zu unterscheiden. In dieser Möglichkeit würde das Kriterium bestehen. Die Frage ist also: gibt es ein Kriterium der Wahrheit?

5. Die klassische Entwicklung der Aporie des Kriteriums hat die antike Skepsis geliefert. Es gibt nur zwei Fälle: ein Kriterium kann nur entweder im Bewußtsein oder außerhalb des Bewußtseins liegen. Liegt es nun im Bewußtsein, so kann es nicht die Übereinstimmung mit einem transzendenten Objekt anzeigen, sondern höchstens die mit anderen immanenten Gebilden (gegenseitige Übereinstimmung der Vorstellungen, bloße Richtigkeit, „Diallele"); es kann also nicht im Bewußtsein liegen. Liegt das Kriterium aber außerhalb des Bewußtseins, so ist es diesem ebenso transzendent wie das Objekt selbst, müßte ihm also selbst erst irgendwie erreichbar oder erkennbar werden und würde, sofern es erkannt wäre, selbst wiederum eines Kriteriums der Wahrheit bedürfen; das Kriterium kann also auch nicht außerhalb des Bewußtseins liegen. Die Konsequenz ist: es kann überhaupt kein Kriterium der Wahrheit geben.

Digitized by Google

6. Ein Kriterium müßte die Vorstellung (das Bild) des Objekts irgendwie mit dem Objekt selbst vergleichbar machen. Vergleichung des immanenten Gebildes mit einem transzendenten ist aber selbst eine das Subjekt transzendierende Relation. Von hier aus läßt sich die Aporie in die Form einer Antinomie bringen.

These: Das Kriterium müßte Vorstellung sein, um überhaupt Vergleichspunkt für das Subjekt zu sein; denn vergleichen kann dieses seine Objektsvorstellung nur mit etwas, was in seiner Sphäre liegt.

Antithese: Das Kriterium darf nicht Vorstellung sein, wenn anders es gültiges Kriterium sein soll; denn ein Vergleich mit einer Vorstellung im Subjekt könnte keine Gewähr für Übereinstimmung mit dem Objekt außerhalb der Subjektssphäre leisten.

Im Fall der Antithese also bestände das Kriterium zwar an sich, aber nicht für das erkennende Subjekt; im Falle der These dagegen bestände es zwar für dieses, wäre aber kein Kriterium transzendenter Wahrheit.

7. Zieht man nun mit der Skepsis den Schluß: es gibt kein Kriterium, so gerät man in Konflikt mit dem Phänomen des Wahrheitsbewußtseins. Man muß dann den Anspruch des Subjekts auf das Wissen um wahr und unwahr als schlechthin illusorisch verwerfen. Das zieht unabsehbare Folgen nach sich. Nicht nur die ganze Reihe der Wissenschaften, deren Aufgabe eben gerade die Ermittelung und Befestigung transzendenter Wahrheit ist, verliert den Boden unter den Füßen, sondern auch das naive Gegenstandsbewußtsein wird seiner natürlichen Glaubwürdigkeit beraubt, ohne die es im praktischen Leben keinen Schritt tun kann. Angesichts dieser Konsequenz wird die skeptische Schlußweise ihrerseits sehr fragwürdig, und es taucht der Verdacht auf, ob nicht der eigentliche Sinn des Kriteriums in der obigen Alternative (in oder außer dem Bewußtsein) verkannt ist, und ob sich der ganzen Aporie nicht ein tieferer, positiverer Sinn abgewinnen ließe.

8. Der Anspruch des transzendenten Wahrheitsbewußtseins geht offenbar weiter als der des „Erfassens" überhaupt. Er kann also aus den Mitteln der Erkenntnisrelation als solcher nicht bestritten werden. Während diese nur im Erfassen des Objekts durch das Subjekt besteht, bedeutet er ein zweites Erfassen, in dem das erste Erfassen des Objekts seinerseits zum Erfaßten wird, also ein Erfassen des Erfassens, oder ein Wissen des Wissens. Gefordert ist eine Art Selbsterkenntnis der Erkenntnis, die unabhängig von der Objekterkenntnis bestehen und zu ihr als Novum hinzutreten muß.

9. Von dieser Grundlage aus läßt sich eine zweite, positivere Exposition der Aporie geben. Gesetzt, die Möglichkeit des Erfassens eines transzendenten Objekts durch ein Subjekt wäre prinzipiell erwiesen;

Digitized by Google

gesetzt ferner, empirische Gegebenheit und apriorische Vorwegnahme wären verständlich; gesetzt also, die ersten drei Aporien wären gelöst, — so könnte deswegen doch der Wahrheitsanspruch des Erfaßten (des Bildes) im Subjekt illusorisch sein, d. h. die Bestimmtheiten des Bildes im Subjekt könnten von denen des Objekts beliebig weit abweichen, ohne daß das Subjekt darum wüßte. Sollte aber dennoch das Subjekt darum wissen, wie weit Objekt und Objektbild sich decken, so würde eine zweite Instanz des Wissens um das Objekt, unabhängig vom ursprünglichen Erfassen, unabhängig also von Gegebenheit und Vorwegnahme, bestehen müssen, welche einen selbständigen Vergleichspunkt für die Beschaffenheit des Objektbildes im Subjekt abgeben könnte. Denn es ist evident, daß nur ein vom Bilde unabhängiges Etwas ein Korrektiv desselben bilden kann (5. h. 8).

10. Ein Kriterium, das die Rolle eines solchen Korrektivs spielen könnte, kann also tatsächlich weder im Subjekt noch außer dem Subjekt allein seine Stellung haben. Es könnte vielmehr nur bestehen in einer zweiten übergreifenden Bindung zwischen Subjekt und Objekt. Es müßte ein zweites Erfassen neben dem ersten, mit dem gleichen Transzendenzcharakter wie dieses, bedeuten. Das heißt aber: ein Kriterium kann nicht ein einfaches Inhaltsgebilde diesseits oder jenseits der Bewußtseinsgrenze sein, sondern nur eine diese Grenze wiederum transzendierende Relation, nämlich eine zweite Relation zwischen Subjekt und Objekt neben der eigentlichen Erkenntnisrelation; eine zweite Bestimmung des Subjekts durch das Objekt müßte der ersten (5. c. 2) übergelagert sein.

11. Diese positive Fassung des Wahrheitskriteriums bedeutet aber eine ungeheure Komplizierung und Belastung des Erkenntnisproblems. Man gewinnt den Eindruck, daß das Metaphysische im Erkenntnisproblem, auf das sich die Aporetik nun einmal eingelassen hat, hier Konsequenzen nach sich zieht, deren man sich zu Anfang gar nicht versah. Denn jetzt lautet die Frage: wie ist eine zweite Relation zwischen Subjekt und Objekt unabhängig von der ersten möglich?

e) Die Aporie des Problembewußtseins.

1. Wenn das zu Erfassende im Erfaßten nicht aufgeht, so besteht eine Grenze der Objektion am objiciendum, welche an ihm Objiziertes und Transobjektives scheidet (5. g. 2), Das Wissen um diese Grenze ist ein „Bewußtsein der Inadäquatheit", oder ein „Wissen des Nichtwissens" (5. g. 4). Dieses steht zum Wahrheitsbewußtsein, als dem „Wissen des Wissens" vollkommen indifferent (5. h. 6 und 7). Sein Problem kann also mit dem des Kriteriums nichts zu tun haben. Denn ein vollständiges Bild des objiciendum kann ebensowohl unzutreffend

Digitized by Google

sein, als ein zutreffendes unvollständig sein kann. Während im Wahrheitsbewußtsein ein Wissen um das Erfaßtsein dessen, was eben erfaßt ist, gemeint ist, steht im Bewußtsein der Inadäquatheit ein Wissen um das Nichterfaßtsein dessen, was nicht erfaßt ist, in Frage. Jenes bleibt bewußt diesseits der Objektionsgrenze, dieses greift ebenso bewußt über sie hinaus ins Transobjektive.

2. Die Aporie des Problembewußtseins ist hiernach folgende: wie ist ein Erfassen dessen möglich, was vielmehr unerfaßt bleibt, und gerade sofern es unerfaßt bleibt? Wie kann Objektion des Transobjektiven stattfinden, ohne daß dieses als solches aufgehoben, d. h. zum Objizierten gemacht würde (5. g. 5)?

3. Die Paradoxie hierin ist buchstäblich zu nehmen. Das Wissen des Nichtwissens ist widerspruchsvoller als das Wissen des Wissens, es ist in sich selbst widersprechend. Wer nach etwas fragt, darf nicht schon wissen, wonach er fragt, sonst brauchte er nicht erst zu fragen; und er muß gleichwohl wissen, wonach er fragt, sonst könnte er gar nicht danach fragen. Das läßt sich als Antinomie der Problemstellung fassen.

These: Das „Problem" bedeutet Erkenntnis des Transobjektiven, also Objektion desselben, denn es ist Wissen um das Nichtobjizierte.

Antithese: Das „Problem" kann nicht Erkenntnis des Transobjektiven, also auch nicht Objektion desselben sein, denn es weiß ja gerade sein Nichtwissen um das Nichtobjizierte.

4. Was hier verlangt wird, ist eine Objektion des Transobjektiven an das Subjekt, in der dasselbe transobjektiv bleibt; eine Erkenntnis des Unerkannten, in der dieses unerkannt bleibt. Es kann sich also nur um eine Art uneigentlicher Objektion handeln, um eine Vorwegnahme des zu Erkennenden, oder eine Vorerkenntnis des Unerkannten, die durchaus noch keine Erkenntnis des Vorweggenommenen ist.

5. Sieht man aber einstweilen von dieser Paradoxie ab, so läßt sich positiv sagen, daß im Problembewußtsein etwas Neues gefordert ist, was weder in der einfachen Erkenntnisrelation noch im Wahrheitsbewußtsein enthalten war: das Hinausgreifen über die Objektionsgrenze. Denn auch das Kriterium hat es nur mit dem zu tun, was diesseits der Grenze liegt. Das Hinausgreifen über sie kann also in denjenigen Typen der Relation, die bisher in Frage standen, nicht aufgehen. Damit stoßen wir auf eine zweite, mehr positive Aporie im Problembewußtsein.

6. Gesetzt nämlich, die bisherigen Aporien wären gelöst, das Erfassen des Objekts durch das Subjekt wäre verständlich, Gegebenheit und transzendente Apriorität wären erklärt; gesetzt auch die Möglichkeit

Digitized by Google

des Wahrheitsbewußtseins wäre erwiesen, das Vorhandensein eines Kriteriums erbracht, — so bliebe doch unverständlich, wie das Subjekt auch noch über die Objektionsgrenze hinaus um das Transobjektive (und sei es auch nur als Problem) wissen kann, d. h. gerade um das, was nicht gegeben, nicht erfaßt, weder wahr noch unwahr objiziert ist. Soll ein Problembewußtsein möglich sein, so muß es offenbar noch eine neue, dritte Art der Bindung zwischen Subjekt und Objekt geben, neben der ersten und ursprünglichen in der Erkenntnisrelation, und neben der zweiten, von ihr unabhängigen, im Kriterium der Wahrheit (6. d. 9 und 10). Und zwar muß sie weiter gehen als diese beiden, sie muß auch das Transobjektive berühren. Sie muß überhaupt eine selbständige transzendente Relation sein, nicht zwischen Subjekt und Objekt (Objiziertem), sondern zwischen Subjekt und Transobjektivem. Das Wesen dieser Relation besteht eben darin, daß sie an Spannweite die Erkenntnisrelation überragt; wie denn das Problembewußtsein in nichts anderem besteht als im Hinausragen über die positive Erkenntnis.

7. Dieses neue Moment bedeutet wiederum eine erhebliche Komplizierung und weitere metaphysische Belastung des Erkenntnisproblems. Es überlagern sich nunmehr im Subjekt-Objekt-Verhältnis drei verschiedene und selbständige Relationen, die alle gleich transzendent, aber ungleich in ihrer Leistung sind. Und neben der Frage, wie überhaupt die dritte, das Transobjektive berührende Relation möglich ist, steht die andere, nicht weniger zur Aporie gehörige Frage da: wie gliedert sich diese dritte Relation dem Gefüge der ersten und zweiten ein, d. h. wie gestaltet sich positiv die dreifache Überlagerung selbst?

f) Die Aporie des Erkenntnisprogresses.

1. Aus dem Bewußtsein der Inadäquatheit resultiert die Tendenz der Adäquation, aus dem Problem der Progreß. Im Problem bleibt die Grenze der Objektion erhalten, im Progreß wird sie verschiebbar und tatsächlich verschoben (5. g. 7). Im Erkenntnisprogreß ist mehr verlangt als im Problembewußtsein. Daher setzt hier eine neue Aporie ein: wie kann aus dem Wissen des Nichtwissens das positive Wissen der Sache werden? Wie können Probleme gelöst werden? Wie kann aus dem Nichthaben die Dynamik aktiven Erfassens hervorgehen?

2. In dieser Aporie steckt keine Antinomie. Weder das Fließen der Objektionsgrenze, noch der die Statik des Erkenntnisgebildes aufhebende Annäherungsprozeß gegen das Transobjektive, noch auch die Erkenntnisspontaneität des Subjekts (5. g. 8 und 9) schließt einen Widerspruch in sich selbst ein. In dieser Beziehung zeigt die Aporie

Digitized by Google

des Progresses ein viel einfacheres Gepräge als die des Kriteriums und die des Problems. Der Progreß ist einfach eine positive *Fortsetzung* der primären Erkenntnisrelation, die Aufhebung ihrer anfänglichen scheinbaren Statik, oder das *Hervortreten ihres im Grunde dynamischen Charakters*.

3. Aber in diesem nunmehr hervortretenden Grundcharakter steckt eben doch *mehr* als in dem anfänglich nur als Beziehung überhaupt charakterisierten Verhältnis; mehr auch als in der bloß negativen Antizipation des Transobjektiven im Bewußtsein der Inadäquatheit. Im positiven Vordringen des Erfassens wird ein Nichtobjiziertes zum Objizierten, im Fortschreiten der Objektion wird also Schritt für Schritt *die Transobjektivität aufgehoben*. Und da das ganze objiciendum als Ansichseiendes gleichgültig ist gegen seine Objektion (5. i. 7), so haben wir es in der Dynamik des Progresses ausschließlich mit einer *im Subjekt wurzelnden* und nur sein eigenes Verhältnis zum Objekt betreffenden Tendenz zu tun. Das Objekt erhebt keinen Anspruch auf weiteres Erfaßtwerden, nur das Subjekt erhebt den Anspruch auf weiteres Erfassen des Objekts. Dieser Anspruch kündigt sich im Problembewußtsein an und erfüllt sich im Progreß. Aber die *Erfüllung* ist das Novum, das jetzt in Frage steht.

4. Die Aporie nimmt demnach folgende Form an. Gesetzt, der Grundtypus aller Bindung zwischen Subjekt und Objekt, sei es als erfassender Akt des Subjekts, sei es als sein Bestimmtwerden durch das Objekt, wäre verständlich gemacht, empirische Gegebenheit und aprioriische Einsicht wären in ihrer Möglichkeit durchschaut; gesetzt ferner, die Aporie des Kriteriums wäre behoben, es wäre begreiflich, woran das Subjekt die Übereinstimmung des „Bildes" mit dem Objekt erkennen könnte; gesetzt auch, es wäre erwiesen, wieso das Subjekt in seinen Problemen ein negativ-vorgreifendes Wissen um das ihm nicht Objizierte haben kann, — wäre damit auch schon der *positive Umsatz* des Unerkannten in Erkanntes, des Transobjektiven in Objiziertes, d. h. wäre damit auch die *fortschreitende Objektion* als solche verständlich? Offenbar nicht. Die drei Typen der Bindung, oder der Relation zwischen Subjekt und Objekt, die zugestanden wären, reichen dafür noch nicht aus.

5. Es bedarf also wiederum einer neuen, *vierten Bindung* zwischen Subjekt und Objekt. Diese geht an Spannweite über die ersten beiden, die Grundrelation und das Kriterium, hinaus, braucht aber über die dritte, die des Problembewußtseins nicht hinauszugehen, die selbst jene beiden überragt (6. e. 6). Sie bleibt vielmehr tatsächlich hinter dieser zurück, wie denn in allem Erkenntnisstreben die Probleme es sind, die der wirklichen Erkenntnis der Sache vorauseilen. Dagegen

Digitized by Google

muß die neue Art der Relation ihr qualitativ überlegen sein, einen positiveren Charakter haben; denn der Progreß ist eben Lösung der gestellten Probleme. In dieser Hinsicht ist sie der Grundrelation verwandt und bedeutet einfach deren fortschreitende Erweiterung. Zur Relation des Kriteriums aber ist ihr Verhältnis dadurch gegeben, daß auch das Wahrheitsstreben einen Fortschritt kennt (5. h. 8), und daß jede inhaltliche Erweiterung der Erkenntnis zugleich als Korrektiv auf das früher Erkannte zurückwirkt.

6. Der Erkenntnisprogreß schließt also, indem er ein neues Problem hinzufügt, zugleich die ganze Reihe der früheren Aporien in sich und zeigt damit das Erkenntnisproblem als Ganzes auf seiner aporetischen Höhe. Er zeigt eine vierfache Überlagerung selbständiger Relationen zwischen Subjekt und Objekt. Und diese Überlagerung mit den mannigfach übereinander greifenden Beziehungen und Abhängigkeiten ihrer relationalen Glieder macht neben der vierten Bindung als solcher wiederum ein Problem für sich aus, in dem die früher entwickelten Partialverhältnisse der anderen Bindungen untereinander (6. d. 11 und e. 7) als Teilprobleme gleichsam gehäuft wiederkehren. Die Komplizierung und inhaltliche Belastung des Erkenntnisproblems, die wir durch ihre Etappen verfolgt haben, ist hier aufs höchste gestiegen. Die verstreuten Fäden des Metaphysischen in ihm sind zum Knäuel geschürzt. Die Theorie wird sie zu entwirren haben.

g) Die ontonlogische Aporie hinter der gnoseologischen, oder die Aporie des Seins.

1. Die ganze Reihe der entwickelten Aporien beschäftigt sich mit der Erkenntnis des Gegenstandes, es sind „Erkenntnisaporien" im strengen Sinne. Dagegen nach dem Gegenstand der Erkenntnis ist in ihnen noch gar nicht gefragt, es sind keine Seinsaporien. So sehr beide Fragerichtungen verschieden sind und verschieden zu behandeln sind, so ist doch leicht zu sehen, daß sie auch wiederum unlöslich zusammenhängen, und daß die Erkenntnisfrage als solche ohne die Gegenstandsfrage als solche nicht abgeschlossen werden kann, kurz, daß es bestimmte Punkte im Erkenntnisproblem gibt, in denen das gnoseologische Problem gradlinig ins ontologische übergeht.

2. So steht es nicht nur, sofern der Gegenstand ein transzendentreal ist, sondern auch sofern er ein bloß transzendent-ideal ist. Nur findet im letzteren Fall ein anderer Übergang, nämlich der vom gnoseologischen ins logische Problem, und darüber hinaus ins Problem des idealen Seins überhaupt, statt. Aber im engeren Erkenntnisproblem liegt das metaphysische Schwergewicht auf dem ersteren Übergang. Logisches und ontologisches Ansichsein stehen für die Erkenntnis

Digitized by Google

zwar in streng paralleler Gegenständlichkeit da; aber sie stehen nicht gleichwertig für sie da. Nur das letztere ist eben real, d. i. volle Wirklichkeit, und an seiner Erkenntnis hängt in erster Linie die metaphysische Schwere der entwickelten Aporien.

3. Die Analyse des Phänomens hat gezeigt, daß die Punkte des Überganges zum Ontologischen im Problembewußtsein, im Erkenntnisprogreß und in der Erkennbarkeitsgrenze liegen (5. i. 4 und 8). Der Schwerpunkt der Erkenntnisrelation liegt außerhalb ihrer selbst, jenseits der verschiebbaren Objektionsgrenze, im Transobjektiven, ja, wie gewisse letzte Problemperspektiven zeigen, auch jenseits der zweiten, unverschiebbaren Grenze, im Irrationalen (genauer, im Transintelligiblen, 5. i. 10 und 11). Hinter dem „Gegenstand" taucht die seiende Sache, hinter der Erkenntnisrelation die Seinsrelation auf. In dieser steht, statt des Erkennenden und Erkannten, nur noch ein Seiendes einem Seienden gegenüber. Das eine von diesen Seienden, die seiende Sache, ist gleichgültig gegen die Relation (die Objektion an das andere); das andere aber, das seiende Subjekt, ist nicht gleichgültig gegen sie, sondern tendiert auf die immer weitere Einbeziehung der seienden Sache in die Relation.

4. Soweit das Transobjektive noch prinzipiell erkennbar, wenn auch nicht erkannt ist, d. h. so weit es zu seinem Wesen gehört, „intelligibel" zu sein, geht es in der zum Progreß erweiterten gnoseologischen Relation noch auf; insoweit ließe sich allenfalls noch annehmen, daß es nur in der Relation und für sie bestehe. Sofern aber auch der Progreß innerhalb seiner eine Grenze findet, über die hinaus er den Antizipationen des Problembewußtseins nicht folgen kann, d. h. sofern das Transobjektive ein Irrationales (genauer, ein Transintelligibles) enthält, so geht es auch in einer wie immer erweiterten gnoseologischen Relation nicht auf. Insofern ist seine Beziehung zum Subjekt nicht mehr die wirklicher oder möglicher Erkenntnis, sondern einfach die eines seienden Sichgegenüberstehens, dessen relationale Struktur zwar nicht in Frage stehen kann, aber deswegen keineswegs erkennbar zu sein braucht. Diese Relation ist also eine ontologische.

5. Was diese ontologische Relation hinter der gnoseologischen ist, das eben ist die Aporie. Was ist die seiende Sache, sofern sie unabhängig von aller Erkennbarkeit dasteht, was ist unter dem „Ding an sich" zu verstehen? Welchen positiven Sinn hat das Irrationale (Transintelligible) abgesehen von seinem negativen Grenzwert am Erkenntnisprogreß? Und was bedeutet die Seinsrelation zwischen ihm und dem seienden Subjekt? Hier läßt sich voraussehen, daß der tieferen Entwicklung des Erkenntnisproblems die Sicherung einer ontologischen Grundlage wird vorausgehen müssen, daß vor aller näheren Bestim-

Digitized by Google

mung der Erkenntnisrelation die Aporien des Dinges an sich und die mit ihnen keineswegs zusammenfallenden Aporien des Irrationalen zu behandeln sind.

6. Die Grundaporie in alledem aber ist diese. Wie kann überhaupt das Fragwürdige im Erkenntnisphänomen aus Seinsverhältnissen heraus verstanden werden, die doch selbst noch weit fragwürdiger sind? Das Objizierte, das Erkennbare und seine Relation zum Subjekt kennen wir wenigstens als Phänomen. Das Ding an sich, das Irrationale, die Seinsrelation zum Subjekt kennen wir nicht. Und dennoch weist gerade die Analyse des Erkenntnisproblems ganz deutlich hinüber auf diese ontologischen Momente; dieselben sind im Erkenntnisproblem eben schlechterdings enthalten und zeugen davon, daß dieses als Ganzes schon in einen größeren Problemkomplex eingebettet ist, ohne dessen wenigstens prinzipielle Aufhellung es selbst in seinen metaphysischen Kernfragen gar nicht behandelt werden kann.

7. Wir wissen um die Seinsrelation nur aus der Tatsache der Erkenntnisrelation; dennoch muß diese auf jene als die umfassende zurückgeführt werden, muß vielleicht als untergeordnetes Glied, eingeordnet in ein ganzes Gefüge von Seinsverhältnissen, verstanden werden. Daß darin ein Widerspruch ist, läßt sich nicht leugnen. Aber dieser Widerspruch betrifft nicht das Verhältnis von Erkenntnis und Sein allein, sondern jeden Fall, in dem Bekanntes auf Unbekanntes zurückgeführt, Gegebenes durch Erschlossenes, Hypothetisches verständlich gemacht wird. Die Schritte der Ontologie sind nur aus Schritten derselben Gnoseologie zu rechtfertigen, deren Grundlagen sie vielmehr erst hergeben soll. Die Seinsrelation ist genau so irrational wie die Erkenntnisrelation (6. a. 2—9), aber ihr Vorhandensein ist erkennbar in der Tatsache der letzteren; denn in Problem und Progreß ist die direkte Bindung zwischen Subjekt und seiender Sache schon mit enthalten. Nur die Leugnung der Tatsache könnte das ontologische Problem vom gnoseologischen ausschließen.

8. Das ontologische Grenzproblem der Erkenntnis ist mittelbar für die ganze Stufenreihe der entwickelten Aporien entscheidend. Es enthält sie in sich und ist ihr Brennpunkt. Seine Lösung müßte sie alle mit lösen. Die Möglichkeit des „Erfassens überhaupt", der Gegebenheit, der aprioriischen Einsicht, des Kriteriums, des Problems und des Progresses wurzelt offenbar im Wesen der seienden Sache, des seienden Subjekts und der sie umspannenden seienden Grundrelation. Das πρὸς ἡμᾶς letzte Grenzproblem betrifft die an sich erste, alles tragende Grundlage. Die metaphysische Kernfrage der Erkenntnis ist eine ontologische.

Digitized by Google

III. Abschnitt:
Ergänzungen und Anmerkungen.

7. Kapitel. Zum Erkenntnisphänomen.

a) Der durchgehende Apriorismus in der Analyse des Phänomens.

Die im Kap. 5 aufgeführten Hauptpunkte des engeren Erkenntnisphänomens sind deskriptiv. Sie wollen nur beschreiben, welcher Sachverhalt unzweifelhaft in aller Erkenntnis vorliegt. Aber sie geben natürlich nicht die ganze Beschreibung. Phänomenologie der Erkenntnis ist eine ganze Wissenschaft; hier aber sind nur ihre Hauptresultate gedrängt zusammengefaßt und thesenhaft aufgezählt. Die beschreibende Einzelarbeit konnte um der Kürze willen nicht mit hineingenommen werden. Diese geht vom Beispiel aus und besteht in der Heraushebung der Wesenszüge aus dem empirisch Zufälligen. Wer mit phänomenologischer Methode vertraut ist, wird diese von Punkt zu Punkt vorausgesetzte und tatsächlich geleistete Arbeit aus den Resultaten leicht herauslesen und nachprüfen können.

Von entscheidender Bedeutung ist, daß diese Beschreibung, ungeachtet ihres Ausganges vom Beispiel, nicht empirisch, nicht an das Einzelbeispiel gebunden, nicht von ihm „abstrahiert" ist. Sie kann an jedem Beispiel vorgenommen werden. Das Resultat ist gleichgültig gegen das Beispiel. Es enthält, was aller Erkenntnis gemeinsam ist, die überempirische Struktur. Diese kann nur a priori eingesehen werden. Dennoch handelt es sich um keine sog. „Urteile a priori" über das Phänomen, sondern um schlichte Formulierung dessen, was am Phänomen unmittelbar und ohne Interpretation der Einsicht gegeben ist. Es handelt sich um anschauliche Gegebenheit a priori.

Das alte Vorurteil, daß nur Empirisches „gegeben" und nur Geurteiltes a priori sein könne, ist also hier fallen gelassen. Eine besondere Begründung dieses Vorgehens erübrigt sich angesichts der vielfachen und überzeugenden Gründe, die über diesen Punkt von den Phänomenologen selbst beigebracht worden sind. Der Standpunkt der letzteren ist in einer „Analyse des Erkenntnisphänomens" der gegebene. Eine Übertragung desselben auf andere Teile der Untersuchung ist damit keineswegs vorweggenommen. Im Gegenteil, der phänomenologische Ausgangspunkt ist aufs strengste von der Behandlung der Probleme zu trennen, die sich aus dem Phänomen ergeben. Wesentlich ist für ihn gerade, daß mit ihm nichts über den weiteren Verlauf der Untersuchung vorentschieden ist.

In einer Beziehung aber weicht unsere Analyse des Erkenntnisphänomens von derjenigen der Phänomenologen ab. Diese halten

Digitized by Google

sich ausschließlich an das Immanente im Phänomen und lassen das Transzendente in seiner Eigenart nicht zu Worte kommen. Das ist nicht sowohl eine Inkonsequenz der Methode, als vielmehr eine Einseitigkeit des Interesses für das Phänomen, resp. ein Rest standpunktlicher Voreingenommenheit. Die bisherige Phänomenologie sieht sich in ihrer eigenen Entfaltung gehemmt durch den *Bannkreis der Immanenzphilosophie*, der letzten Endes auf einem idealistischen Vorurteil beruht.

Dieser Bannkreis ist in unserer Analyse des Erkenntnisphänomens *durchbrochen*. Die Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes gehört mit zum Phänomen und muß mit beschrieben werden. Dadurch wird der Phänomenologie der *Zugang zum Metaphysischen* im Erkenntnisphänomen geöffnet, dadurch also kommt sie erst an den Gehalt des engeren und eigentlichen Erkenntnisphänomens heran. Es läßt sich nämlich gar kein Grund einsehen, warum der metaphysische Gehalt eines Phänomens der Beschreibung nicht zugänglich sein sollte. Die Phänomenologie kann ihn sogar als solchen gar nicht vom Unmetaphysischen unterscheiden. Ihr Geschäft ist nur die Exposition des im Phänomen Vorhandenen. Es ist auch gar nicht einzusehen, warum Wesenszüge, deren Problemgehalt nicht in immanenter Struktur aufgeht, nicht eben so rein a priori sollten eingesehen und beschrieben werden können wie die immanenten; hat doch diese Einsicht und Beschreibung mit dem Problemgehalt als solchem, d. h. dem Fragwürdigen in den erschauten Wesenszügen, nichts zu tun. Und es ist evident, daß erst bei vollkommener Indifferenz gegen den Unterschied des Metaphysischen und Unmetaphysischen die Phänomenologie wirklich zu dem wird, was sie sein will, zu einer diesseits aller standpunktlichen Einstellung stehenden, rein deskriptiven Wesenswissenschaft. Ebenso evident ist es, daß sie bei Festhaltung des Immanenzstandpunktes sich als unfähig erweist, dem engeren Erkenntnisproblem die Tatsachenbasis zu liefern.

Von diesem methodologischen Sachverhalt kann man sich leicht überzeugen. Das Metaphysische taucht im Phänomen am greifbarsten dort auf, wo die Analyse zu Widersprüchen führt. *Ein Widerspruch am Phänomen braucht noch gar kein Widerspruch in der Sache zu sein.* Er kann aber auch ein solcher sein. Metaphysisch dürfte er nur im letzteren Fall genannt werden. Aber das kann erst festgestellt werden, wenn *über das Phänomen hinaus auf die Sache* reflektiert wird. Für die Aporetik ist es daher das Hauptanliegen, Widersprüche im Phänomen in Schärfe herauszuarbeiten. Und erst die Theorie kann sie auf ihre Lösbarkeit hin untersuchen. Beides aber kann nur geschehen, wenn die widersprechenden Momente zuvor

Digitized by Google

als Wesenselemente des Phänomens rein erschaut und festgestellt sind.

Daß solche Feststellung möglich ist, beweist jedes Beispiel. So ist das unlösbare Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt in aller Erkenntnis durchaus a priori evident (5. a. 2); ebenso evident aber ist die Herauslösbarkeit beider aus der Korrelation, sofern ihnen ein Ansichsein zukommt (5. e. 3, 4 und 6). In beiden Fällen ist die Einsichtigkeit des Sachverhalts eine aprioriſche. Der Widerstreit ist aus dem Phänomen nicht wegdeutbar; und wenn er auch an der Relation als solcher ein bloß scheinbarer ist, den Objektsbegriff spaltet er doch in zwei wesensverschiedene Schichten (objectum und objiciendum). Die Metaphysik des Gegenstandes hängt an der hier wurzelnden Aporie und schließt alle billigen, vereinfachten Lösungen im Sinne der Immanenzphilosophie von vornherein aus. Will man beim Phänomen als solchem stehen bleiben, so muß man den Widerspruch entweder ungelöst stehen lassen oder ihn verleugnen. Im ersteren Fall wird das Gesamtbild der Erkenntnis auseinandergerissen, im letzteren wird entweder die eine oder die andere Seite des Phänomens ignoriert. Wenn die Phänomenologie das vom Bewußtsein gemeinte Ansichsein des Objekts ignoriert, oder auch nur als bloß logisches auffaßt, so schränkt sie das Gewicht des Phänomens ein und mischt in seine Beschreibung ein Moment der Theorie, das sie illegitimerweise für phänomenale Gegebenheit ausgibt.

Das Ansichsein des Objekts ist der springende Punkt im engeren Erkenntnisproblem. Aber es ist zunächst nur Phänomen. Es besagt nur, daß das natürliche Bewußtsein das Wesen seiner Erkenntnis in der Bezogenheit auf ein Ansichseiendes erblickt. Dieses Phänomen kann auch auf Täuschung beruhen. Was das Bewußtsein für Erkenntnis hält, braucht nicht das Wesen der Erkenntnis zu sein. Die Immanenzphilosophie zieht diese Konsequenz. Aber sie kann sie nur halten durch eine Theorie, die das gemeinte Ansichsein wirklich als Täuschung nachweist. Der Idealismus versucht diesen Nachweis. Aber es ist lehrreich zu sehen, wie er dazu einer ganzen Revolution des Weltbildes bedarf, durch welche das Phänomen des natürlichen Objektbewußtseins auf den Kopf gestellt wird. Denn wie sehr man auch Ansichsein und Transzendenz in ihr Gegenteil umdeuten mag, aus dem Phänomen als solchem kann man sie nicht wegdeuten, und die Tatsache, daß alles Bewußtsein mit seinem Gegenstande ein ihm Transzendentes meint, bleibt bestehen. Ob es angängig ist, das Phänomen durch eine Theorie so auszudeuten, daß es „nur Phänomen" bleibt, der wirkliche Sachverhalt aber der umgekehrte ist, das gerade steht in Frage und kann in der Deskription des Phänomens nicht vorweggenommen

Digitized by Google

werden. Daher spielt dieser Punkt die Hauptrolle in den Erkenntnisaporien.

Aber das kann nicht bezweifelt werden, daß die Deskription des Phänomens auch für diese Theorie die Voraussetzung ist. Und gerade der metaphysische Charakter des Phänomens ist es, dessen Klarstellung allein auch der Theorie Klarheit über ihren metaphysischen Charakter bringen kann.

b) Das Erkenntnisgebilde als Bild des Objekts („Abbild und Urbild").

Das Erkenntnisgebilde muß, sofern es wahr ist, die Züge des Objekts tragen. Diese müssen irgendwie an ihm wiederkehren, sich in ihm abbilden (5. a. 7). Dieser Sachverhalt läßt sich aus dem Phänomen nicht eliminieren. Dem trägt in unserer Analyse der Ausdruck „Bild des Objekts" Rechnung.

Aber der Ausdruck ist nicht einwandfrei. Eine ganze Reihe alter Einwände, die seinerzeit gegen die sog. „Abbildtheorie" gemacht worden sind, wenden sich auch gegen ihn. Der einfachste und wichtigste von ihnen ist dieser: wäre das Erkenntnisgebilde schlechtweg „Abbild" des Objekts, so wäre alle Erkenntnis wahr und adäquat. Bestände die Relation von Objekt und Vorstellung im Verhältnis von „Urbild und Abbild", so wären wesentliche Bestandteile des Phänomens, das Bewußtsein der Unwahrheit, das Problem und der Progreß, unmöglich. Erkennen ist offenbar kein einfaches „Abbilden" des Vorhandenen; eher ließe es sich als „Umbilden" bezeichnen. Aber auch das ist irreführend. Das Objekt wird ja nicht umgebildet, denn es bleibt, was es war; das Erkenntnisgebilde aber ist erst im Entstehen, kann also auch nicht „umgebildet" werden.

Ein Bewußtseinsgebilde als solches kann überhaupt niemals einem außerbewußten Urbilde ähnlich sein; es ist und bleibt von ihm *wesensverschieden*. Die Ähnlichkeit kann sich immer nur auf bestimmte Züge erstrecken, die das Urbild irgendwie in einer ihm heterogenen Materie und *mit heterogenen Mitteln nachformen*. Und diese Heterogeneität besteht unabhängig von Unwahrheit und Inadäquatheit, auch wenn das Erkenntnisbild ein vollkommen zutreffendes ist. Der bessere, wenn auch schwerfälligere Ausdruck für das „Bild" ist daher der von Leibniz geprägte Begriff der *Repräsentation*. Die Bestimmungen des Erkenntnisgebildes müssen die des Objekts irgendwie wiedergeben, „ausdrücken", oder im Bewußtsein „vertreten".

Indessen läßt sich nicht leugnen, daß ein solches Ausdrücken oder Vertreten auch gerade der genauere Sinn des Bildbegriffs ist. Auch ein „Bild" eines Dinges ist ja nicht ein zweites, dem ersten ähnliches Ding, ist nicht eine „Verdoppelung" seines Daseins, sondern eben *nur*

Digitized by Google

ein Bild desselben. Auch hier handelt es sich um Wiedergabe der Züge des Urbildes in heterogener Materie und mit heterogenen Mitteln. Das Gleichnis des „Bildes" ist daher keineswegs ohne weiteres zu verwerfen; und um der Kürze und Konkretheit willen, die ihm eignet, ist es auch nicht wohl zu entbehren. Nur darf das „Bild" nicht als „Abbild" im Sinne der alten Abbildtheorie verstanden werden; wie überhaupt nicht zu vergessen ist, daß jedes Gleichnis seine Grenzen hat.

Im übrigen ist die Polemik gegen die Abbildtheorie ebenso falsch orientiert wie diese selbst. Als größter Stein des Anstoßes gilt gerade die Verdoppelung des Objekts. Ein Abbild ist ein zweites Gebilde neben dem Urbild. Nimmt man nun das Urbild ins Bewußtsein hinein, so fällt alle Doppelheit weg, und man behält nur eine einheitliche Welt von Vorstellungen oder Setzungen im Bewußtsein zurück. Das Objekt ist dann mit der Vorstellung identisch. Und hält man dazu den „Satz des Bewußtseins" (6. a. 4), daß das Bewußtsein ja überhaupt nie etwas anderes als seine eigenen Inhalte kennt, so erscheint umgekehrt das von der Vorstellung unterschiedene Objekt als willkürliche Verdoppelung der allein gegebenen und nachweisbaren Vorstellung.

Diese Polemik tut dem Bildbegriff unrecht. Sie ist idealistisch orientiert, ist eine metaphysische Theorie und steht weit jenseits der einfachen Deskription des Phänomens. Sie verkennt die Tatsache, daß alles erkennende Bewußtsein die Vorstellung sehr bestimmt vom vorgestellten Gegenstande zu unterscheiden weiß (5. c. 5 und e. 2), unbeschadet der ebenso bestimmten Tendenz, sie als „Bild" des Gegenstandes aufzufassen. Denn gerade gegen die Abweichung der Vorstellung vom Gegenstande wendet sich das Bewußtsein der Unwahrheit, der Inadäquatheit und der Erkenntnisprogreß. Alle diese Bestandteile des Phänomens müssen ignoriert werden, wenn man die Zweiheit der Gebilde und die Gespanntheit der Relation zwischen ihnen leugnet. Diese Zweiheit ist weit entfernt, eine künstliche Verdoppelung zu sein. Gerade die Doppelheit ist das Gegebene, und die Vereinfachung ist ein künstliches Werk der Theorie. Vorstellung und Objekt der Vorstellung sind im Erkenntnisphänomen geschieden. Die Theorie mag die Einheit hinter dieser Zweiheit suchen. Aber die Zweiheit im Phänomen darf sie nicht aufheben.

Die Phänomenologie muß notwendig das Erkenntnisgebilde im Subjekt als „Bild" eines ansichseienden Urbildes beschreiben. Nur ein vorgefaßter Immanenzstandpunkt kann sich dagegen sträuben. Will ein solcher Recht behalten, so muß er nichtsdestoweniger das Phänomen des Bildverhältnisses durch eine besondere Theorie erklären. Denn das natürliche Bewußtsein vor aller philosophischen Theorie weiß nichts

Digitized by Google

von der Immanenz des Objekts. Es kennt vielmehr nur das schlichte, unreflektierte Gegenüber von Objekt und Objektbewußtsein. Und in diesem Gegenüber gilt ihm das Objekt als das Primäre, das Objektbewußtsein als das Abhängige. Für die Beschreibung dieses Verhältnisses, das sich innerhalb des Erkenntnisphänomens niemals umkehrt, ist der Begriff des „Bildes" nicht zu entbehren.

c) Apriorität und Rezeptivität, Aposteriorität und Spontaneität.

Der Unterschied von aprioriſcher und aposterioriſcher Erkenntnis fällt weder mit dem von Denken und Anschauung noch mit dem von Spontaneität und Rezeptivität zusammen. Die Kantische Disposition der „Erkenntnisvermögen" hat hier verwirrend gewirkt. Sie hatte nur Sinn innerhalb eines ganz bestimmten, und zwar nicht völlig konsequenten Idealismus. Ein streng durchgeführter Idealismus kann nicht umhin, auch die Sinneswahrnehmung auf Spontaneität zurückzuführen; denn alles „Empfangen" involviert den Realismus. Läßt man aber beide Standpunkte fallen und bleibt diesseits ihres Gegensatzes beim Phänomen stehen, so wird umgekehrt die vermeintliche Spontaneität des Aprioriſchen sehr zweifelhaft. Daraus, daß empiriſche Erkenntnis rezeptiv ist, folgt jedenfalls nicht, daß aprioriſche spontan sein müsse. Die Gegensätze „spontan — rezeptiv" und „a priori — a posteriori" überschneiden sich vielmehr, ohne sich zu decken.

Erkenntnis a priori zeigt, an sich betrachtet, unverkennbar den Charakter innerer Anschauung. Ihr Gegenstand ist nicht weniger an sich seiend wie der der empiriſchen Anschauung. Er wird nicht spontan erschaffen vom Subjekt (oder gar vom Denken), sondern wird „erfaßt" und ist selbst unabhängig von diesem Erfaßtwerden, auch wenn er ein bloß idealer ist. Man kann Erkenntnis a priori als innere, oder logiſche Rezeptivität bezeichnen. Nur die andere Art des Rezipierens macht den Unterschied aus: hier wird ein Äußeres innerlich, ein Reales ideal erfaßt. Desgleichen unterscheidet sich in diesem Punkt Denken nicht von Anschauung; beide enthalten sowohl Elemente a priori als auch a posteriori. Wie man „reines Denken" auszeichnen kann, in dem nur die Elemente a priori zusammengefaßt sind, so auch „reine Anschauung", und keineswegs bloß im Problem von Raum und Zeit. Vielmehr sind genau genommen die reinen Denkmomente gerade Anschauungsmomente. Sofern diese dann die Form von Urteilen, Begriffen und Schlüssen annehmen, hat es gewiß einen Sinn, sie auch als reines Denken zu bezeichnen. Aber sie brauchen diese Form keineswegs anzunehmen, und in der eigentlichen Erkenntnisfunktion, die ja lediglich im Erfassen besteht, sind diese Denkformen immer sekundär gegenüber den in ihnen steckenden Anschauungsmomenten. Denn das

Digitized by Google

erfaßte ideale Gebilde (ein mathematischer Satz) ist ein streng ansichseiendes und kommt nicht erst dadurch zustande, daß es gedacht wird; es besteht zurecht, auch sofern es ein Erfassen von ihm nicht gibt.

Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß in aller Erkenntnis a priori ein Moment der Spontaneität steckt. Aber dieses steckt auch in der Erkenntnis a posteriori. Alles aktive Hinlenken des Bewußtseins auf Gegenstände oder Gegenstandsmomente darf als spontaner Aktcharakter gelten. Am lichtvollsten ist das im dynamischen Zuge des Erkenntnisprogresses (5. g. 9). Aber diese Spontaneität hebt weder den empfangenden Charakter der Erkenntnis überhaupt auf, noch ist sie für die apriorische Erkenntnis als solche kennzeichnend. Sie beweist vielmehr nur, daß auch in dieser das Empfangen nicht ohne eine gewisse entgegenkommende Selbsttätigkeit des Empfangenden abgeht.

Wenn man freilich apriorische Erkenntnis nur in Form „synthetischer Urteile a priori" gelten läßt und die Urteilsleistung funktionalistisch dem Urteilsgehalt voranstellt, so kann man leicht dazu kommen, Spontaneität für das Wesen des Apriorischen zu halten. Aber man braucht sich nur klar zu machen, daß dieses nicht einmal für die immanente Apriorität zutrifft, daß auch hier der Gegenstand nur erfaßt, nicht erzeugt wird, um zu begreifen, daß die transzendente Apriorität erst recht nicht in der Urteilsleistung bestehen, sondern höchstens Urteilsform annehmen kann, wenn sie in diskursives Denken umgesetzt wird. Aber der Umsatz hat mit der Apriorität selbst nichts zu tun.

d) Gnoseologischer und teleologischer Wahrheitsbegriff.

Wer streng von der Analyse des Erkenntnisphänomens herkommt, der wird nie darauf verfallen, unter Wahrheit etwas anderes als die Übereinstimmung des Erkenntnisgebildes (des „Bildes", der Vorstellung, des Urteils, des Gedankens) mit dem Gegenstande zu verstehen. So klar liegt diese Bedeutung in der Aufrollung der Erkenntnisrelation zutage. Die Philosophie aber hat es nicht mit dem Erkenntnisproblem allein zu tun. Die traditionelle Metaphysik hat von ganz anderen Problemkomplexen her noch einen anderen Wahrheitsbegriff geprägt, der auch in manchen heutigen Theorien lebendig ist und sich unversehens vordrängt, wenn man ihm nicht besonders begegnet. Es ist dieses die Ansicht, daß auch das Seiende als solches noch wahr oder unwahr sein kann, und zwar unabhängig von Wahrheit und Unwahrheit der Erkenntnis; so daß es z. B. wahre Erkenntnis unwahren Seins, und desgleichen unwahre Erkenntnis wahren Seins geben könnte. Wahrheit im vollen Sinne des Wortes wäre dann nur dort vorhanden, wo Wahrheit der Erkenntnis und Wahrheit des Gegenstandes der Er-

Digitized by Google

kenntnis zusammentreffen. Es ist leicht zu ermessen, wie sehr sich dadurch das Wahrheitsproblem komplizieren müßte.

Es genügt angesichts solcher Problemansprüche der Tradition nicht, den Wahrheitsbegriff einfach in einem Satze vom Sein abzuwehren und der Erkenntnis vorzubehalten. Die „Wahrheit des Seins" — der ontologische Wahrheitsbegriff — schleicht sich doch wieder ein. Wenn man schlicht argumentiert: das Seiende „ist" schlechthin, es kann also nicht mehr wahr oder unwahr sein, — so ist die Voraussetzung dabei, daß Sein mehr ist als Wahrsein, also erhaben über wahr und unwahr; es ist schon selbst die in seiner Art höchste Dignität und kann als solche keinen Zuwachs mehr erfahren. Das aber widerspricht dem altehrwürdigen Pathos, das der Wahrheit anhaftet: Wahrheit ist etwas Überragendes, Erhabenes, absolut Wertvolles, bloßes Sein dagegen etwas Vulgäres, Banausisches, Wertindifferentes. Es ist leicht zu sehen, daß sich hier ein Werturteil ins Erkenntnisproblem einschleicht; und das ist immerhin verständlich, weil schließlich auch Erkenntnis einen Wertcharakter hat. Liegt nun der Wert der Erkenntnis in gnoseologischer Wahrheit (d. h. in Übereinstimmung mit dem Seienden), so meint man, müsse notwendig auch — oder vielmehr erst recht — das Seiende einen Wertcharakter haben. Denn, ist das Seiende, mit dem die Erkenntnis übereinstimmen soll, wertfremd, so wird auch der Wert der Erkenntniswahrheit illusorisch. So kommt man zum Postulat einer „Wahrheit des Seins".

Was für einen Sinn hat nun dieses Postulat? Wahrheit ist und bleibt doch auch im „ontologischen" Sinne etwas Relationales, bleibt Übereinstimmung mit etwas, und zwar mit etwas Festem, Bestimmtem, das den absoluten Maßstab abgibt. Womit aber könnte das Seiende, sofern es Gegenstand der Erkenntnis ist, wohl noch übereinstimmen? Doch nicht etwa rückläufig mit dem Bilde, der Vorstellung, dem Gedanken? Das würde die Abhängigkeit auf den Kopf stellen und überdies noch den Sinn der Erkenntniswahrheit aufheben. Oder etwa mit einem anderen Seienden seiner eigenen Sphäre? Das ergäbe nur eine von den vielen, ohnehin bestehenden Seinsrelationen, die als solche durchaus wertfremd sind. Beides kommt hier offenbar nicht in Frage.

Es kann sich nur handeln um Übereinstimmung des Seienden mit einem Wert, einem Seinsollenden, einem Ideal. Da die ganze Wahrheitsfrage hier auf eine Wertfrage hinausgespielt ist, so darf das nur als konsequent gelten. Man nimmt (stillschweigend oder offen) ein ideenhaftes ewiges Urbild an, das dem Auftreten des Seienden schon zugrundeliegend gedacht wird. Und das Seiende (das sog. Wirkliche) ist dann auch als solches noch gar nicht das „Wahre", sondern bloß ein

Digitized by Google

schwaches Abbild des Wahren. Die Wirklichkeit erreicht die Idee so wenig, als Gedanke und Vorstellung das Wirkliche erreichen. Die „Wahrheit" aber überträgt sich — so meint man — erst von der Idee auf das Wirkliche, nicht anders als von diesem auf Vorstellung und Gedanken; und zwar beides nur durch Übereinstimmung.

Wir bekämen also dann zwei hintereinandergeschaltete Übereinstimmungs-, resp. Nichtübereinstimmungsverhältnisse, und dementsprechend zwei Wahrheitsbegriffe: einen gnoseologischen (die Erkenntnis betreffenden), der ontologisch fundiert, d. h. auf das Sein bezogen ist; und einen ontologischen (das Sein betreffenden), der axiologisch fundiert, d. h. auf einen Wert bezogen ist.

Damit wird die Sachlage durchsichtig. Daß die Erkenntnistheorie es nur mit dem ersteren Wahrheitsbegriff zu tun haben kann — selbst wenn der letztere metaphysisch zu recht bestehen sollte —, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn es ist evident, daß beide unabhängig voneinander bestehen und keineswegs etwa zusammen ein komplexes Fundierungsverhältnis ausmachen. Das würde sich nur ändern, wenn man obendrein den Wert als Richtpunkt des Seins wieder in den Gedanken (ins „Denken") zurückverlegte, was die idealistischen Vertreter der Theorie allerdings tun. Aber das gehört in die besondere Kritik des Idealismus.

Man könnte also nun dabei stehen bleiben, daß man sich in der Erkenntnistheorie einfach auf den ersteren, schlicht gnoseologischen Wahrheitsbegriff beschränkt, in dessen Relation das Sein die Konstante und der Gedanke (resp. die Vorstellung, das „Bild") die Variable ist. Den zweiten (axiologischen) Wahrheitsbegriff könnte man schlechterdings aus dem Spiel lassen.

Indessen ist das Mißverständnis damit noch nicht an der Wurzel gefaßt. Bei der außerordentlichen Hartnäckigkeit der metaphysisch-teleologischen Vorurteile ist für die Sicherung weiterer Schritte im Wahrheitsproblem das Eingehen auf die Wurzel des Übels von nöten.

e) Kritik des teleologischen Wahrheitsbegriffs.

Es stecken im zweiten (axiologischen) Wahrheitsbegriff noch zwei weitere Fehler.

Erstens ist das Verhältnis zwischen Sein und Idee (Wert), das hier vorausgesetzt ist, überhaupt kein Wahrheitsverhältnis, sondern ein teleologisches Adäquationsverhältnis, und bestenfalls ein Verwirklichungsverhältnis — mit einem Seinsollenden als Bezugspunkt. Daß man hierin aber ein Wahrheitsverhältnis hat sehen wollen, hängt mit der alten Platonischen Verwürfelung des „Wahren" und des „Guten" (wohl auch des „Schönen") zusammen. Als „wahr" gilt hier das, was

Digitized by Google

der „Idee" entspricht, ihrer Anforderung genügt; die Idee aber gilt allein als das ὄντως ὄν, alles andere ist nur Abbild. „Abbilder" also sind hier die Dinge, das Seiende, das Wirkliche.

Auch der Begriffsrealismus, sowie manche ihm verwandte Theorien des Mittelalters, dachten so: das Ansichseiende sind allein die allgemeinen Begriffe (essentiae), das Wirkliche aber ist ein schwaches Abbild, ein Sekundäres, nichts Wesenhaftes. Am krassesten tritt das metaphysische Verhältnis bei Hegel in die Erscheinung, der in diesem Punkt konsequenter Scholastiker ist. Hier ist auch der Wirklichkeitsbegriff noch mit verfälscht; denn bei ihm ist das Tatsächliche in der Welt (etwa in der Geschichte der Völker), sofern es nicht sinngemäß ist, d. h. nicht die Idee verwirklicht, überhaupt nicht das „Wirkliche". Nur das „Vernünftige" gilt als „wirklich". Und da ferner nur „das Ganze" vernünftig ist, so darf auch nur das Ganze als „das Wahre" gelten. Das individuelle Sein als solches hat weder Wirklichkeit noch (ontologische) „Wahrheit". Also kann seine Erkenntnis — etwa im geschichtlichen Verstehen — auch als solche keine (gnoseologische) Wahrheit haben.

Diese extreme Verschiebung des Wahrheitsbegriffs ins Metaphysisch-Teleologische hat den schlichten gnoseologischen Sinn der „Wahrheit" bis zur Unkenntlichkeit entstellt, hat das eigentliche Wahrheitsproblem nahezu verschüttet — so daß man es heute unter einem Wust von Vorurteilen erst wieder hervorgraben muß. Denn nicht die eigentlich metaphysischen Theorien allein halten an jener Teleologie der Idee fest; sie hat die ganze Terminologie zweideutig gemacht, und ihre Ausläufer erstrecken sich auch heute noch unbemerkt bis in die nüchterne Arbeit philosophischer Forschung. —

Zweitens aber steckt in jener „Wahrheit des Seins" unverkennbar die stillschweigende Anerkennung einer viel allgemeineren teleologischen Metaphysik des Seins auf Grund eines Primates der Werte. Wie es in der Erkenntnis einen Prozeß der inhaltlichen Annäherung an das Sein gibt, einen gnoseologischen Adäquationsprozeß, so wird offenbar hier ein Prozeß der Annäherung an Werte im Seienden angenommen. Alles Wirkliche gilt dann als Näherungswert der Idee. So meinte es schon Platon, wenn er sagte, die Dinge alle hätten wohl die Tendenz zu sein wie die Idee, blieben aber hinter ihr zurück (. . . ὀρέγεται μὲν . . . ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως). Ähnlich die Energielehre des Aristoteles und mit ihr die lange Reihe ihrer mittelalterlichen Nachbildungen; und nicht viel anders noch die Perfektionstheorie Leibnizens, ja selbst Hegels auf die „konkrete Idee" hingelenkte Seinsdialektik.

Der Prozeß der Weltwerdung, und mit ihm alle Teilprozesse realen Geschehens, haben nach dieser Auffassung zugleich den Charakter einer Sinngebung an das Seiende. Der Primat des Sinnes, des Wertes,

Digitized by Google

des Zweckes, der Idee — denn das sind nur Abwandlungen eines und desselben Grundmotivs — ist ein vollständiger. Werte setzen den Weltprozeß in Gang und sind zugleich sein Ziel, sind ἀρχή und τέλος in Einem.

Eine so gewichtige Metaphysik kann das Erkenntnisphänomen unmöglich tragen. Ihr entspricht keines seiner Teilphänomene. Und, genau betrachtet, gibt es auch auf anderen Problemgebieten (im Ontologischen, Ethischen, Ästhetischen u. a.) kein wirklich aufzeigbares Phänomen, welches sie rechtfertigen könnte. Sie stammt aus einem ganz anderen Reich des Gedankens, aus der mythologisch-religiösen Sehnsucht des Menschen nach dem Vollkommenen und Absoluten. Ob diese selbst aber hinreicht, eine so überlastete, so viele Teilprobleme vorentscheidende Metaphysik des Telos zu tragen, das gerade ist die ewig unentscheidbare Frage. —

Zu all diesen metaphysischen Entstellungen des Wahrheitsproblems kommt schließlich noch ein letztes besonders verwirrendes Beginnen der geschilderten Theorien. Sie empfinden sehr wohl die Kompliziertheit ihres künstlichen Gebäudes: die Hintereinanderschaltung zweier heterogener Annäherungsprozesse. Es meldet sich das Bedürfnis nach Vereinfachung und Reduktion. Man erreicht das am leichtesten, wenn man die gnoseologische Wahrheit aus ihrer Abhängigkeitsstellung herauslöst und der ontologischen parallel stellt. Man bezieht sie zu diesem Zweck direkt auf die Idee (statt auf das Seiende), d. h. auf ebendasselbe, worauf auch das Seiende mit seinem Werdeprozeß bezogen ist. Man löst damit das angenommene Verhältnis der Hintereinanderschaltung, in welchem der Sinn der gnoseologischen Wahrheit immerhin noch gewahrt war, auf und gibt damit den letzteren endgültig preis. So bekommt man denn zwei parallel gerichtete Approximationsprozesse, einen im Sein und einen in der Erkenntnis, beide mit dem gleichen Zielpunkt.

Hier ist dann vollends nicht nur der Erkenntnissinn der „Wahrheit", sondern selbst der ontologische Sinn der Erkenntnisrelation überhaupt verloren gegangen. Es kommt dann gar nicht mehr auf ein Erfassen des Seins an — und sofern ein solches stattfindet, gilt es auch gar nicht mehr als wahre Erkenntnis —, sondern nur noch auf das Erfassen der Idee. Nimmt man nun noch, wie üblich, an, daß die Idee in unmittelbarer Schau gegeben sei, so bleibt für die Erkenntnis des Seienden (Wirklichen) nur noch die umgekehrte Relation übrig als die in der Analyse des Erkenntnisphänomens herausgearbeitete. Während im letzteren das Seiende der feste Bezugspunkt ist, und die Erkenntnis sich nach ihm zu richten hat, mit ihm übereinstimmen muß, sofern sie wahr sein soll, — ist nun umgekehrt im erkennenden Bewußtsein (im Haben der Idee) der feste Pol gegeben, und das Seiende hat sich nach

Digitized by Google

ihm zu richten. In einer solchen auf den Kopf gestellten „Erkenntnisrelation" gibt es dann freilich Wahrheit und Unwahrheit überhaupt nur noch auf der Seite des Gegenstandes. Und um das Kriterium dieser Wahrheit braucht man dann in der Tat nicht mehr besorgt zu sein. Es ist vor aller Gegenstandserkenntnis a priori gegeben; und es bleibt die Sorge des Gegenstandes, ihm zu entsprechen.

Das Ausmaß der Problemverfälschung ist hiermit bis zu seinem Höhepunkt verfolgt. Ganz so weit geht vielleicht keine jemals entworfene Theorie. Die nichtgezogenen Konsequenzen aber laufen gleichwohl auf diesen Punkt hinaus. Für die Erkenntnistheorie kommt es gerade auf diese Konsequenzen an. Sie wird sich zu hüten haben.

8. Kapitel. Zur Terminologie des Gegenstandes.

Am Gegenstand der Erkenntnis sind vier verschiedene Bedeutungen voneinander abhebbar, die meist in der Erkenntnistheorie durcheinandergeworfen werden, ohne deren genaue Unterscheidung aber in Wahrheit nicht einmal das Phänomen übersichtlich gemacht werden kann: das Erkannte (objectum), das zu Erkennende (objiciendum), das Unerkannte (Transobjektive) und das Unerkennbare (Irrationale oder Transintelligible). Von allen vieren ist das Erkenntnisgebilde im Bewußtsein zu unterscheiden, welches im Gegensatz zu ihnen, als den Schichten des Transzendenten, immanent ist.

Verwirrend für die Einsicht der hier waltenden Beziehungen hat besonders die Terminologie des „Subjektiven und Objektiven" gewirkt, die fälschlich auf die Schichten des Gegenstandes übertragen wird. „Objektiv" ist niemals das Objekt selbst, weder das Erkannte noch das Unerkannte an ihm; sondern das immanente Erkenntnisgebilde (das Bild) ist „objektiv", sofern es die Züge des Objekts trägt oder irgendwie streng repräsentierend auf sie bezogen ist; „subjektiv" aber ist es, sofern diese Beziehung an ihm fehlt. Der Gegensatz „subjektiv — objektiv" bleibt in seiner ganzen Spannweite immanent, obgleich die Beziehung auf das Transzendente gerade das unterscheidende Moment in ihm ist.

Die vier Bedeutungen des „Gegenstandes" dagegen sind in ihrer ganzen Spannweite, die sie gegeneinander haben, transzendent. Sie sind Bedeutungen oder Schichten des Transzendenten, obgleich das den Unterschied zwischen ihnen bildende Moment gerade die Beziehung auf das Immanente (das Bild) ist. Denn nur in der Reichweite der Objektion des Gegenstandes an das Subjekt, in der größeren oder geringeren Reihe von Bestimmtheiten des Transzendenten, die am immanenten Bilde vertreten (repräsentiert) sind, besteht ihr Unterschied.

Digitized by Google

An der seienden Sache als solcher bestehen diese Unterschiede nicht. Es sind Unterschiede der Objektion, aber die seiende Sache ist gegen die Objektion gleichgültig (5. i. 7). Sie bestehen also nur für das erkennende Subjekt, sind gnoseologische Unterschiede, nicht ontologische. Desgleichen sind sie ihrerseits gleichgültig gegen das ontologische Wesen der seienden Sache. Um ihretwillen kann die letztere auch ein bloß ideales Gebilde sein; sie ist dann nur logisch ideal, gnoseologisch aber auch transzendent, sie hat für das Subjekt auch dann ein Ansichsein, wenn auch nur ein ideales (3. b.). Die phänomenologische Unterscheidung der Schichten des Gegenstandes überschreitet also keineswegs die der Beschreibung des Phänomens vorgezeichnete Grenze der Diesseitigkeit von Idealismus und Realismus.

Das Transobjektive ist also weit entfernt, das Transzendente schlechthin zu sein. Transzendent ist gerade auch das Objizierte (Erkannte, „objectum"), sofern es selbst bei voller Adäquatheit des Bildes doch niemals mit diesem zusammenfällt, sondern ihm unaufhebbar gegenüber bleibt. Das Ansichsein des Objekts wird durch sein Erkanntsein nicht aufgehoben. Das Subjekt meint auch das Erkannte als Transzendentes. Transobjektiv aber ist nur ein solches Ansichseiendes, das im Objektsein für das Subjekt nicht aufgeht, also ein Seiendes, sofern es nicht dem Subjekt objiziert ist. Transobjektiv ist also sowohl das Unerkannte, aber Erkennbare (Intelligible) an ihm, als auch das Unerkennbare (Transintelligible).

Sofern das erkennende Bewußtsein mit seinem „Objekt" das Unerkannte mit meint, erweitert es seinen Objektsbegriff vom objectum zum objiciendum (5. g. 1 und 2) und bezieht transobjektive Bestimmtheiten des Gegenstandes mit in denselben ein. Es kann das, soweit es sich des transobjektiven Charakters dieser Bestimmtheiten, d. h. ihrer Unerkanntheit und bloß problematischen Antizipiertheit (5. g. 5), bewußt bleibt. Gegenstand ist jetzt nicht nur das Objizierte, sondern ein größerer Komplex des Seienden, der aus Objiziertem und Transobjektivem besteht, der also für die Erkenntnis in zwei durchaus ungleiche Teile zerfällt. Das „Objekt" in diesem Sinne ist vom Objizierten unterschieden, es geht in diesem nicht auf, hat den Schwerpunkt seiner Bestimmtheiten jenseits der Objektionsgrenze (5. i. 4). Genau genommen ist es dann aber auch nicht mehr als „Objekt", sondern nur noch etwa als „Seiendes" zu bezeichnen, an dem auch die Grenze der Objektion eine durchaus subjektive ist. Diese ist nur Grenze des Erkanntseins, nicht Grenze des vom erkennenden Subjekt gemeinten Ansichseins. Das objiciendum aber umfaßt gerade das ganze der Intention offenstehende und der Objektion gegenüber gleichgültige Ansichseiende.

Digitized by Google

Der Unterschied des Objizierten und Transobjektiven deckt sich demnach mit keinem der für gewöhnlich im Gegenstandsproblem gemachten Unterschiede: nicht mit dem des Subjektiven und Objektiven, der ganz im Immanenten verbleibt; noch mit dem des Immanenten und Transzendenten, oder dem des „Abbildes und Urbildes", denn Objiziertes wie Transobjektives sind transzendent und gehören dem „Urbilde" an; noch auch mit dem von Erkenntnis und Sein, denn von den vier Bedeutungen der „Erkenntnis" (5. i. 1) ist eine (die zweite, das „Bild") rein immanent, die anderen drei aber haben die Form der Relation zwischen Subjekt und Gegenstand. Näher kommt ihm der Unterschied des Rationalen und Irrationalen, denn dieser spielt wenigstens auf gleicher Ebene mit dem des Objizierten und Transobjektiven, er bewegt sich wie dieser innerhalb des Transzendenten. Aber er ist innerhalb der gleichen Sphäre dennoch ein anderer Unterschied. Er ist an die feste Grenze der Erkennbarkeit gebunden, während jener durch die verschiebbare Grenze der Objektion gekennzeichnet ist (5. g. 2 und i. 8). Und da die zweite (feste) Grenze mit der ersten (verschiebbaren) nicht zusammenfällt, so überschneiden sich beide Unterschiede innerhalb des ganzen objiciendum und setzen in ihm zwei voneinander unabhängige Zweiteilungen des Transzendenten: das Rationale ist nur zum Teil objiziert, zum Teil aber transobjektiv; und das Transobjektive ist nur zum Teil rational, zum Teil aber irrational. Das Irrationale jedoch ist immer transobjektiv, wie andererseits das Objizierte immer rational ist.

In der transzendental-realistischen Erkenntnistheorie findet sich für das transzendente Objekt der Terminus des „Transsubjektiven". Vom Subjekt aus gesehen, ist selbstverständlich das Objekt „transsubjektiv", d. h. jenseits der Subjektsphäre, — unabhängig davon, wie weit es wirklich objiziert ist. Dieses „Transsubjektive" ist also keinesfalls mit dem Transobjektiven zu verwechseln. Dieses ist nur ein Teil von jenem. Denn auch das Objizierte ist „transsubjektiv". — Streng zu unterscheiden ist ein solches „Transsubjektives" auch von dem, was in umgekehrter Richtung, vom Objekt aus gesehen, über das Subjekt hinausliegen und mit gleichem Recht „Transsubjektives" genannt werden könnte (5. e. 9). Dieses würde ein dem „Transobjektiven" streng analoger Gegenbegriff sein. Aber dem Begriff entspricht kein Phänomen im Bereich der Erkenntnistatsachen.

Einer besonderen Rechtfertigung bedarf der Terminus des „Transintelligiblen", dessen die Begriffssprache belastende Schwerfälligkeit sich nicht ganz vermeiden läßt. Wäre das Irrationale ein eindeutiger Begriff, so bedürfte es dieser Belastung nicht. Das ist aber nicht der Fall. Die ratio wird einerseits mit der Erkenntnis, andererseits mit

Digitized by Google

der logischen Sphäre in Beziehung gebracht, gehört also zwei ganz verschiedenen Problemgebieten an. Dementsprechend ist das Irrationale einerseits das Unerkennbare, zu dem sehr wohl auch logische Wesenheiten gehören könnten, andererseits aber das Alogische, das ganz offenbar auch Erkenntnisinhalte (z. B. empirische Gegebenheitsmomente) umfaßt. Im engeren Erkenntnisphänomen spielt der Grenzbegriff des Irrationalen nur im ersteren Sinne eine Rolle, und dieser Sinn muß vom Alogischen terminologisch scharf geschieden werden. Das kann nur durch einen dem „Transobjektiven" analog gebildeten Ausdruck geschehen, in dem die noch weiter hinausgeschobene Jenseitigkeit deutlich durchklingt. Das „Transintelligible" erfüllt diese Aufgabe, sofern man unter Intellekt nicht die Verstandes- oder Denktätigkeit allein, sondern die der Erkenntnis überhaupt versteht.

Der in der neueren Philosophie eingebürgerte und besonders von Kant her geläufige Gegensatz des Intellektuellen und Sensuellen (Verstand und Sinnlichkeit), der an die alte Psychologie der „Erkenntnisvermögen" gebunden war, hat hier verwirrend gewirkt. Wenn Erkenntnis im Zusammentreffen von Intellekt und Sinnen besteht, so ist das „nur Intelligible", das nicht sensibel ist, das Unerkennbare und steht als „bloß Gedachtes" (Noumenon) dem Erscheinenden (Phänomenon) gegenüber. Das widerspricht offenkundig dem Wortsinn von „intelligere", der nicht „denken", sondern „einsehen", „erkennen" ist. Die rechtmäßige Bedeutung des „Intelligiblen" ist also nicht das Unerkennbare, sondern gerade „das Erkennbare". Das Unerkennbare müßte vielmehr das „Nicht-Intelligible" heißen.

In diesem Sinne ist der Terminus des „Transintelligiblen" zu verstehen, in dem die leere Negation durch das plastischere Jenseitigkeitsmotiv ersetzt ist, wodurch zugleich die Bezogenheit auf ein Grenzverhältnis am Gegenstande sowie die Analogie zum Transobjektiven festgehalten ist.

9. Kapitel. Zu den Erkenntnisaporien.

a) Die Grundaporie und ihre Geschichte.

Die Aporien der Erkenntnis haben alle ihre Geschichte, die zum Teil bis in die ersten Anfänge des philosophischen Denkens zurückreicht. In klarer Formulierung finden wir die meisten bereits in der antiken Skepsis vor. Und diese entstand im Gegensatz zu „dogmatischen" Lösungsversuchen, die ihrerseits nur möglich waren, wo die Probleme in irgendeiner Form bereits zum philosophischen Bewußtsein durchgedrungen waren. Die Geschichte der Aporien fällt mit der Geschichte der Erkenntnistheorie zusammen, indem allemal erst die Lösungs-

Digitized by Google

versuche selbst, wo sie überwunden werden, zum tieferen Eindringen in das Problem führen.

Dennoch ist die inhaltliche Entwicklung der Aporien unabhängig von dieser geschichtlichen Entwicklung. Diese ist nur gleichsam der Gang der philosophischen Erfahrung. Die Aporien selbst sind aber nicht empirisch bedingt, sondern rein a priori am Wesen der Sache, d. h. des Phänomens, einzusehen. Man darf von einem durchgehenden Apriorismus der Aporien in demselben Sinne sprechen, wie vom durchgehenden Apriorismus des Phänomens (7. a.), auf dem sie sich aufbauen. Das Verhältnis zwischen aprioriſcher Wesenseinsicht und geschichtlicher Tatsachenerkenntnis ist vielmehr gerade das umgekehrte. Wir können das Problem in der Geschichte überhaupt erst wiedererkennen, wenn wir das Problem in sich selbst erfaßt haben, d. h. wenn wir das, was an ihm ewig notwendig, überzeitlich, an sich unausweichlich, und in diesem Sinne aprioriſch ist, begriffen haben. Verbände uns nicht die Identität des im Wesen der Probleme Einsichtigen, ewig Fragwürdigen, mit der historischen Ferne, so wäre geschichtliches Verständnis der Philosopheme ein Ding der Unmöglichkeit.

Sämtliche Aporien der Erkenntnis wurzeln in der ersten, „allgemeinen Aporie". Sie sind zwar nicht einfach Abwandlungen von ihr, gehen in ihr nicht auf; sie stehen und fallen aber mit ihr, während diese ihrerseits nicht mit ihnen steht und fällt. In der Grundaporie begegnen sich zwei unabweisbar gegebene Momente des Erkenntnisphänomens: die Einheit der Relation von Subjekt und Objekt und die Transzendenz des Objekts gegen das Subjekt. Die alte Skepsis, die zwar die allgemeine Formel dieses antinomischen Verhältnisses nicht fand, weil sie vorschnell mit ihrem Verzicht (ἐποχή) bei der Hand war, hat dasselbe dennoch für eine Reihe spezieller Aporien in einer Weise durchzuführen gewußt, die keineswegs durch die gangbaren Theorien überwunden ist und wohl noch heute als vorbildlich gelten darf. Das gilt in erster Linie für die Aporie des Wahrheitskriteriums, in zweiter aber auch für die ihr voraufgehenden Aporien, für die des Erfassens, der Wahrnehmung und der Gegebenheit. Für die übrigen läßt sich das Vorbild nicht mit gleicher Schärfe aufzeigen, der Sache nach aber haben alle Aporien ihre geschichtlichen Vertreter.

Den Begriff des „Erfassens" hat die Erkenntnistheorie der Stoiker geprägt. Denn sie geht aus von der φαντασία καταληπτική. Diese ist es dann, gegen welche sich die Hauptangriffe der Skepsis richten. Daß die κατάληψις ausschließlich in der Sinneserkenntnis gesucht wurde, ist nur ein sensualistisches Vorurteil, das einen über die weit größere Tragweite der Frage nicht täuschen darf. Daß auch aprioriſche Erkenntnis „kataleptisch" ist, bildet einen Grundgedanken der Plato-

Digitized by Google

nischen Philosophie, gegen den der stoische Sensualismus bereits eine Art Reaktion ist. Dieser Grundgedanke kehrt in der neueren Philosophie in den verschiedenen Fassungen des Apriorischen (den simplices, dem cognitione prius, der idea innata u. a. m.) wieder und wird bei Kant zur Zentralfrage der Gegenstandserkenntnis gemacht.

Bei Kant nämlich hat sich das Verhältnis umgekehrt. Daß Sinneserkenntnis kataleptisch ist, wird hier nicht weiter als verwunderlich genommen, aber daß auch aprioriſche Erkenntnis einen realen Gegenstand erfaßt („objektive Gültigkeit hat"), darauf liegt der Nachdruck. Der Grund dieser Auffassung liegt in einer relativen Geringschätzung der Sinnesdaten als bloßen Materials der Erkenntnis, welches erst durch Urteilssynthesen gegenständlichen Charakter gewinne. Daher wird hier das engere Erkenntnisproblem fast ganz auf die Frage nach der objektiven Gültigkeit synthetischer Urteile a priori beschränkt.

Diese Auffassung ist nicht weniger einseitig als die stoische. Das Problem des „Erfassens" ist offenbar übergreifend über beide Erkenntnisinstanzen, die aprioriſche und die aposterioriſche. Deswegen kommt es für den allgemeinen Ausgangspunkt zunächst darauf an, das Problem in ganzer Breite zu stellen, wie es die erste Aporie tut. In der zweiten und dritten Aporie (6. b. und c.) teilt sich dann die Grundfrage; und es ist einleuchtend, daß die Beantwortung in beiden Teilfragen sehr verschieden ausfallen kann, wie denn die niemals ganz ruhende Skepsis sich bald gegen die eine, bald gegen die andere Seite der Erkenntnis gewandt hat und dadurch den gewaltigen Kampf zwischen Empirismus und Rationalismus (besser „Apriorismus") entfesselt hat. Es ist aber auch klar, daß beide Teilprobleme wieder ihren Vereinigungspunkt finden müssen; beziehen sich doch die weiteren Aporien des Wahrheitskriteriums, des Problembewußtseins und des Erkenntnisprogresses wieder unterschiedslos auf beide Instanzen der Erkenntnis.

b) Der Satz des Bewußtseins.

Der Satz, daß das Bewußtsein nichts als seine eigenen Inhalte erfassen kann und somit unrettbar in sich gefangen ist, hat nicht erst auf den neuzeitlichen Subjektivismus zu warten gebraucht; er ist schon der antiken Skepsis geläufig, seine Ursprünge scheinen aber noch weiter auf die Sophisten zurückzugehen. Die erste formelhafte Ausprägung tritt uns, wenn man späten Zeugen trauen darf, bei den Kyrenaikern entgegen. Indem diese die Zustände und Vorstellungen in ihnen für unzureichend erklärten, um etwas über die Dinge festzustellen, schlossen sie sich selbst, als „gleichsam im Belagerungszustand" (ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ), von allem Außensein abgeschnitten, in ihre (subjektiven)

Digitized by Google

Zustände ein (εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν ἑαυτούς, Plut. adv. Col. 24. 2). Dieses Gleichnis von der Belagerung ist die genaue phänomenologische Beschreibung des Zustandes, in dem sich das Bewußtsein vorfindet, wenn es auf sein Verhältnis zu dem ihm allein erfaßbaren Inhalt zu reflektieren beginnt. Es charakterisiert einen a priori einsichtigen Wesenszug des Bewußtseins, der, einmal erkannt, keinen Zweifel zuläßt, und von dem es einen nur wundern kann, daß im Lauf der Geschichte so viele scharfsichtige Erkenntnistheoretiker an ihm vorübergegangen sind. Der Satz des Bewußtseins ist auch keineswegs ein psychologischer Satz, ist auch durchaus nicht an den extremen Subjektivismus gebunden; er läßt sich auch ins Logische wenden und als „Zirkel des Denkens" oder „der Setzung" formulieren, indem man anstatt der „Zustände und Vorstellungen" die Setzungen des Urteils als den Bannkreis der Erkenntnis bezeichnet (6. a. 4); das heißt aber, daß es sich um einen rein gnoseologischen Satz handelt, in welchem ein Standpunkt noch gar nicht vorausgesetzt ist, einen Satz, auf dem als Grundlage sich vielmehr auch der Subjektivismus erst erheben kann. Kurz, der Satz des Bewußtseins ist, an sich betrachtet, nichts als der Ausdruck eines Phänomens. Dieses mag einseitig gefaßt sein, aber in seiner Einseitigkeit ist es richtig gefaßt.

In der „Antinomie des Bewußtseins" (6. a. 6) steht also ein Phänomen dem Phänomen gegenüber. Das konnte in der Entwicklung der ersten Aporie noch nicht zu voller Klarheit kommen, weil der Phänomencharakter im „Satz des Bewußtseins" dort nicht ersichtlich war. Dieser konnte in der Analyse des Phänomens nicht enthalten sein, weil dieselbe den Gesichtspunkt des natürlichen (d. h. des naiven und wissenschaftlichen) Bewußtseins festhalten mußte. Das Wissen um das Insich-Gefangen-sein des Bewußtseins gehört aber bereits einer philosophischen Reflexion an. Der Satz des Bewußtseins ist schon ein gnoseologischer Satz. Er braucht deswegen noch kein Satz der Theorie zu sein, sondern kann sehr wohl schlichter Ausdruck eines Phänomens sein; nur freilich eines Phänomens, das erst sichtbar wird, wenn die philosophische Überlegung die natürliche (immer objektivistisch gerichtete) Einstellung hinter sich gelassen hat, — was auch im skeptischen Charakter des Satzes deutlich zum Ausdruck kommt.

Es handelt sich also in der „Antinomie des Bewußtseins" um zwei Sätze, die einander streng gleichwertig als Phänomene sind und zueinander streng kontradiktorisch stehen. Das „Außersichsein des Subjekts" ist notwendig, weil Erkennen Erfassen eines Transzendenten ist; und es ist zugleich unmöglich, weil das Subjekt Bewußtsein ist. Die Antinomie ist unlösbar, so lange der These und Antithese der gleiche Grad a priori einsichtiger Gewißheit zukommt. Soll sie

Digitized by Google

sich lösen, so muß die eine von ihnen falsch sein. Das Bewußtsein kann nur entweder in sich geschlossen oder des Heraustretens aus sich fähig sein, aber nicht beides zugleich. Oder aber es müßte sich erweisen lassen, daß beides in verschiedenem Sinne zu verstehen ist. Dieser Weg stellt die spekulativ höchsten und schwierigsten Anforderungen. Er ist denn auch am längsten übersehen und vielleicht nur von Leibniz wirklich beschritten worden — nämlich in der Lehre von der „fensterlosen Monade", die in ihren eigenen Repräsentationen dennoch mittelbar ein Transzendentes erfaßt. Dieser Ausweg ist aber rein aprioristisch und kann nur auf Kosten der Selbständigkeit des sinnlich Gegebenen beschritten werden. Er gerät in Konflikt mit dem Phänomen der empirischen Gegebenheit.

Es ist daher kein Zufall, daß an der Gegebenheit dieselbe Antinomie wiederkehrt, die dem „Erfassen" anhaftet. Die Alternative: entweder die Gegebenheit ist Schein oder die Transzendenz ist Schein (6. b. 4), ist im Grunde dieselbe wie die: entweder das Erfassen des Ansichseienden ist Schein, oder die Geschlossenheit des Bewußtseins in sich ist Schein. Eine Lösung der Aporie könnte nur in der Überordnung einer die Gegensätze wirklich überbrückenden Synthese bestehen.

Beachtenswert dagegen ist, daß die „Antinomie des Objekts" (6. a. 8), die der Sache nach die unmittelbare Kehrseite der Bewußtseinsantinomie ist, dennoch mit dieser keineswegs zusammenfällt. Hier handelt es sich lediglich um Durchbrechung oder Nichtdurchbrechung des Transzendenzverhältnisses zwischen Subjekt und Objekt; vom Außersichsein des Subjekts ist gar nicht die Rede. Es wäre daher, soviel sich hier voraussehen läßt, wohl denkbar, daß eine Lösung der Objektsantinomie (falls sie möglich ist) auch die Lösung der Bewußtseinsantinomie nach sich zöge, so daß diese also mittelbar von ihrer objektiven Kehrseite her sich behandeln ließe. Aber auch hierfür würde es einer übergeordneten, die Gegensätze umspannenden Einheit bedürfen.

c) Zur Aporie des Aprioriſchen.

Der Entdecker der Erkenntnis a priori, Platon, hat zugleich mit der Prägung ihres Begriffs (προειδέναι) eine Beschreibung des für sie charakteristischen Aktes gegeben, in der die Aporie des transzendent Aprioriſchen deutlich erfaßt ist. Die Seele müsse sich, um das „An-sich" der Dinge zu erfassen, aus ihrer Verstreutheit an die Vielheit der Sinneswahrnehmungen zurückziehen und in sich selbst hineinblicken. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge ist ein inneres Sichbesinnen, das zwar vom Sinneszeugnis veranlaßt ist, aber dennoch im Gegensatz zu ihm steht und erst beginnt, wo die dingliche Einstellung aufhört. Der bildliche Ausdruck dafür ist die Anamnesis: aus ihrer eigenen Tiefe holt

Digitized by Google

die Seele ein „ureigenes Wissen" herauf, in diesem Heraufholen besteht alles Lernen. „Es schien mir nun erforderlich zu sein, indem ich mich in die λόγοι zurückzog, in ihnen zu betrachten die Wahrheit über die Dinge" (Phädo 99 E). Denn die Betrachtung in den λόγοι ist nicht bildlicher als die in den Dingen. Für die Erfassung des Wesens sind auch die Dinge nur Bilder; und die Sinne, die von den Dingen zeugen, geben nicht das Wesen. Dieses Wesen, die „Wahrheit über die Dinge", muß also, wenn überhaupt, so im Wegschauen von den Dingen erfaßt werden (6. c. 6).

Diese von Platon scharf herausgearbeitete Paradoxie ist für alle aprioriſche Erkenntnis des transzendenten Gegenstandes charakteristisch: gerade dort, wo man das Wesen der Dinge am wenigsten vermuten würde, wo das Bewußtsein sich gegen sie abschließt und mit seinen λόγοι allein bleibt, oder wie Platon sagt, „wo die Seele selbst in sich selbst betrachtet", gerade da wird das Wesen eben derselben Dinge, von welchen weggeblickt wurde, rein „an sich" erfaßbar im inneren Schauen (ἰδέα).

Diese Platonischen Fassungen des Aprioriſchen sind indessen durchaus nur eine Beschreibung des Phänomens, und keineswegs eine Lösung des Problems, wie die idealistischen Platondarsteller meinen. Ja sie enthalten, obgleich sie die Paradoxie fühlbar machen und dadurch das Problem tatsächlich herausarbeiten, doch noch nicht einmal die Formulierung des Problems: die Frage, wie das innere Erschauen des für die Außendinge Geltenden möglich sei. Auf diese Frage gibt die Ideenlehre freilich eine sehr bedeutsame Antwort (vgl. Kap. 47 c.). Aber weder die Frage noch die Antwort ist in ihr klar herausgearbeitet, beide können vielmehr nur im Zusammenhang der Sache erblickt werden und bleiben Gegenstand der Interpretation.

Bestimmter als bei einem der Späteren und in schroffstem Gegensatz zu Kant finden wir bei Platon die aprioriſche Erkenntnis als „Anschauung" bezeichnet. Dieses Motiv, das dann im intuitus purus der Neuzeit wiederkehrt, enthält eine Aporie, die vom Wesen des transzendent Aprioriſchen nicht zu trennen ist und eine Kehrseite seiner allgemeinen Aporie ausmacht. In der Entwicklung der letzteren zeigte sich nämlich, inwiefern aprioriſche Erkenntnis nicht im Anschauungscharakter aufgeht (6. c. 6). Aprioriſche Erkenntnis des transzendenten Gegenstandes muß Anschauung sein, sofern sie ein inneres Erfassen, eine Art innere oder logische Rezeptivität ist (7. c.). Sie kann aber wiederum nicht Anschauung sein, sofern dieses Erfassen eben ein bloß inneres ist, der Gegenstand aber, für den sie Gültigkeit beansprucht, kein innerer ist. Diese Antinomie der Anschauung, die nur dann umgangen werden kann, wenn man den transzendenten Charakter der „objektiven Gültigkeit" verkennt, beweist, daß auch der Intuitions-

Digitized by Google

begriff das Rätsel des Aprioriſchen in der Gegenſtandserkenntnis nicht löſt, ſondern nur eine einſeitige Beſchreibung ihres Phänomens iſt. Die Frage iſt vielmehr gerade die: wie kann es ein unmittelbares immanentes Erfaſſen einer Sache geben, die doch nicht immanent iſt und immanent gar nicht erſchaut werden kann? Die Sache, die an ſich ein Wirkliches und Dingliches iſt, macht ja gerade dasjenige aus, wovon aprioriſche Anſchauung wegſchaut. Sofern dieſe Anſchauung aber tranſzendente Gültigkeit beanſprucht, will ſie doch gerade für das Wirkliche und Dingliche gelten. Der Intuitivismus kommt alſo mit ſeiner ultima ratio, der Anſchauung, keineswegs über die Platoniſche Paradoxie hinweg: wie kann dasjenige angeſchaut werden, von dem gerade weggeſchaut wird? Entweder die Unmittelbarkeit des Erfaſſens, die das Weſen der Anſchauung ausmacht, iſt Schein, oder die Tranſzendenz der Sache und die objektive Gültigkeit iſt Schein.

d) Kriterium und „Anzeichen".

Der Begriff der „immanenten Wahrheit" konnte in der Analyſe des engeren Erkenntnisphänomens übergangen werden. Er bezieht ſich nur auf die innere Übereinſtimmung der Erkenntnisgebilde unter ſich und ſpielt daher für das Problem der Gegenſtandserfaſſung nur die untergeordnete Rolle einer Vorbedingung. Innere Übereinſtimmung iſt nur *Richtigkeit*, nicht Wahrheit, ihre Form iſt die Gegenſeitigkeit, die „Diallele". Eine beliebig große Reihe von Annahmen kann durchweg unwahr, und doch in ſich konſequent und „richtig" ſein. Wo Wahrheit beſteht, wird freilich auch Richtigkeit beſtehen müſſen, und inſofern iſt in jedem vorliegenden Erkenntniszuſammenhang Richtigkeit die Bedingung der Wahrheit, aber nicht umgekehrt. Um der Eindeutigkeit der Terminologie willen ſollte daher die innere Übereinſtimmung auch nicht als immanente „Wahrheit", ſondern eben nur als „Richtigkeit" bezeichnet werden, wogegen der eigentliche, dem natürlichen Bewußtſein geläufige Begriff der Wahrheit einzig der tranſzendente iſt.

Die Immanenzphiloſophie, die Wahrheit auf Richtigkeit zurückzuführen ſucht, hat die Verwürfelung beider Begriffe und ihrer Problemzuſammenhänge verſchuldet. Denn ununterſcheidbar werden beide erſt, wenn eine Theorie die Theſe aufſtellt, daß es keine andere als immanente Wahrheit gebe. Daß dieſe Theſe metaphyſiſch iſt und die Aufgabe nach ſich zieht, zu zeigen, wie denn das natürliche Wahrheitsbewußtſein die Übereinſtimmung mit einem tranſzendenten Objekt überhaupt *meinen* könne, wenn doch ein ſolches, ob vorhanden oder nicht, jedenfalls nicht erkennbar iſt, überſieht die Theorie dann entweder ganz, oder ſie begnügt ſich mit ſkeptiſchem Verzicht.

Digitized by Google

Besonders irreführend aber ist sie für den Begriff des Kriteriums geworden. Innere Übereinstimmung ist etwas jederzeit Feststellbares. Sie ist ein dem Inhalt der Erkenntnisgebilde unmittelbar anhaftendes und mit ihnen zugleich dem Bewußtsein gegebenes „Anzeichen" der Richtigkeit, ein am Inhalt selbst haftender Bewußtseinsindex. Die Forderung eines solchen „Anzeichens" wird von hier aus auf das transzendente Wahrheitsbewußtsein übertragen; und da sich ein solches nicht aufzeigen läßt, so wird mit ihm auch die ganze Unterscheidung transzendenter Wahrheit und Unwahrheit verworfen. Unter dem Titelbegriff eines Anzeichens der Wahrheit (*σημεῖον*) hat bereits die Skepsis die Frage nach dem Kriterium diskutiert. Die stillschweigende Voraussetzung war hier, wie auch später immer, daß wahre und unwahre Erkenntnis sich irgendwie inhaltlich unterscheiden, daß also Wahrheit und Unwahrheit irgendeine qualitative Kennzeichnung der Vorstellungen bedeuten müßten. Das ist ein *πρῶτον ψεῦδος*. Die Wahrheit ist keine Qualität, sondern eine Relation. Ob ein „Bild" des Objekts im Bewußtsein mit dem Objekt übereinstimme oder nicht, kann am Bilde selbst niemals eingesehen werden, sondern nur an seiner Vergleichung mit dem Objekt. Deswegen hängt die Aporie des Kriteriums nicht an einem „Anzeichen", das dem Bilde anhaften könnte, sondern an der Möglichkeit dieser Vergleichung. Die negative Form der Aporie, die von der Alternative ausgeht, das Kriterium müsse entweder im Bewußtsein oder außer ihm liegen (6. d. 5 und 6), muß daher notwendig negativistisch ausfallen; sie ist zwar in sich richtig aufgebaut, trifft aber nicht das letzte Wesen der Sache, weil sie den relationalen Charakter der Wahrheit übersieht und deswegen gar nicht auf den Gedanken kommt, daß auch die einzig mögliche Struktur des Kriteriums eine relationale ist.

Diesem Fehler begegnet die positive Fassung der Aporie (6. d. 9). Hier wird aus der Forderung des Vergleiches die Frage einer zweiten Relation zwischen Subjekt und Objekt neben der ersten akut. Und das bedeutet erst die Aufdeckung der ganzen metaphysischen Tragweite und Schwierigkeit der Aporie. Das transzendente Grundverhältnis verdoppelt sich. Ob solche Verdoppelung zurecht besteht, ist eine andere Frage. Die Theorie mag sie verwerfen, wenn sie andere Auskunft weiß. Aber zum qualitativen „Anzeichen" der Wahrheit am Erkenntnisgebilde kann sie nicht zurückkehren. Die Auskunft müßte schon in anderer Richtung gesucht werden. Für jede weitere Behandlung der Aporie ist es wesentlich, sich über diesen Punkt klar zu sein.

Aber noch in einem zweiten Punkt hat der Begriff des Anzeichens verwirrend gewirkt. Lassen sich wahre und unwahre Vorstellung qualitativ unterscheiden, so bildet dieser Unterschied nicht nur überhaupt ein

Digitized by Google

Kriterium, sondern auch ein absolutes, wie ja auch die Analogie zum absoluten Richtigkeitskriterium, dem Satz des Widerspruchs, ein solches erwarten läßt. Aber die Absolutheit des Wahrheitskriteriums ist eine ganz utopische Forderung, die nicht einmal dem Phänomen des Wahrheitsbewußtseins entspricht. Dieses ist niemals ein absolutes; die Möglichkeit, sich eines anderen zu überzeugen, besteht wenigstens prinzipiell immer, auch bei der sog. vollkommenen Überzeugtheit; und das wissenschaftliche Bewußtsein kann ebenso prinzipiell absolute Wahrheit nur als Ideal zulassen. Für das Phänomen des transzendenten Wahrheitsbewußtseins ist folglich gerade ein relatives Kriterium — nicht nur genügend, sondern auch gefordert. Das absolute Kriterium ist also zugleich mit der Anzeichentheorie fallen zu lassen.

Entscheidend aber für die Problemlage ist dieser Sachverhalt, wenn man ihn auf die positive Form der Aporie bezieht. Gefordert ist eine Gegeninstanz zur Erkenntnisrelation, an der diese ihr Korrektiv hat. Da nun die Gegeninstanz selbst in einer Relation zwischen Subjekt und Objekt bestehen muß, so würde sie, wenn sie eine absolute sein müßte, auch eine absolute Relation sein müssen, d. h. eine solche, die ein absolutes Erfassen des Objekts, ein infallibles Wissen um seine Bestimmtheiten gewährleistete. Das Kriterium müßte dann also mehr leisten als die ursprüngliche Erkenntnisrelation selbst. Eine solche Forderung wäre grundsätzlich unerfüllbar. Denn die zweite Relation ist unter allen Umständen eine ebenso transzendente wie die erste. Was das Bewußtsein durch sie vom Objekt weiß, muß notwendig auch die Alternative des Zutreffens oder Nichtzutreffens zulassen, d. h. es muß auch seinerseits wahr oder unwahr sein können. Das schließt die Möglichkeit des relativen Kriteriums nicht aus. Ein solches besteht auch dann, wenn die Vergleichsinstanz keine absolute ist. Denn gefordert ist für das Kriterium nur, daß überhaupt eine zweite, selbständige Instanz des Wissens um dasselbe Objekt vorhanden ist. Ist diese Forderung erfüllt, so gibt es ein zweites Bild des Objekts im Bewußtsein neben dem ersten und unabhängig von ihm. Und das genügt, damit das Bewußtsein vergleichen kann. Die beiden Instanzen sind dann gegenseitig für einander Korrektiv. Die immanente Übereinstimmung zwischen ihnen hat dann zugleich einen ganz bestimmten Bruchteil transzendenter Bedeutung. Und ein solcher Bruchteil genügt, um das Phänomen des Wahrheitsbewußtseins prinzipiell verständlich zu machen.

Die Voraussetzung dabei freilich ist, daß ein transzendentes Objekt überhaupt vorhanden ist, mit dem das Bewußtsein in doppelter Relation verbunden sein kann. Fordert man auch hierfür ein Kriterium, wie die alte Skepsis tat, so kann freilich die „zweite Relation" nicht genügen. Doch ist damit das Problem bereits verschoben. Wahrheit und

Digitized by Google

Unwahrheit setzt den außerbewußten Beziehungspunkt der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung schon voraus. Läßt man diesen fallen, so fällt nicht nur das Kriterium, sondern die Wahrheitsrelation selbst auch hin. Die Frage nach dem Dasein des transzendenten Objekts gehört also gar nicht ins Wahrheitsproblem, sondern in das Grundproblem der Erkenntnis, in die erste Aporie. Sollte aber in deren Bereich das Dasein des transzendenten Objekts auch nicht erwiesen werden können, so fiele damit doch der transzendente Wahrheitsbegriff und die Frage nach dem Kriterium nicht hin. Denn so lange das Dasein des Objekts nicht ausdrücklich und endgültig widerlegt wäre, bestände dennoch die gnoseologische Aufgabe, zu untersuchen, unter welchen Bedingungen dasselbe erkennbar und seine Erkenntnis verifizierbar wäre. Solche Widerlegung aber ist noch keinem Skeptizismus gelungen. Und sie kann nicht gelingen, weil gerade die konsequente Skepsis beweist, daß sie ebenso unmöglich ist wie ihr positives Gegenstück, der absolute Erweis des Vorhandenseins transzendenter Objekte.

e) Zur Aporie im Wissen des Nichtwissens.

Die Aporie des Problembewußtseins ist die am schärfsten zugespitzte unter den Erkenntnisaporien. Hier tritt der Widerspruch bereits am Phänomen selbst auf. Platon, der diesen Widerspruch im Sokratischen Wissen des Nichtwissens entdeckt hat, führt ihn in zweierlei Form vor, als Aporie der *μάθησις* (des Lernens) und als Aporie der *ζήτησις* (der Forschung).

Wer ist der Lernende? Der Wissende oder der Unwissende? Der Wissende braucht nicht erst zu lernen, der Unwissende aber kann noch nicht lernen, weil er nicht weiß, was ihm fehlt. Der Lernende kann, also weder wissend noch unwissend sein (Euthyd. 276). Ebenso ist es mit der Forschung. Wir forschen doch nicht nach dem, was wir schon erfaßt haben. Dennoch aber forschen wir nicht allgemein nach irgend etwas überhaupt, sondern nach etwas ganz Bestimmtem, das wir von anderen Gegenständen der Forschung, auch bevor wir es erforscht haben, wohl zu unterscheiden wissen. Wir wissen also, wonach wir forschen, ohne zu wissen, was es ist (Menon 86). Im Problembewußtsein steckt ein Wissen, aber es ist nicht das Wissen, nach dem gefragt ist, sondern ein anderes, ein Wissen darum, daß es etwas gibt, was wir nicht wissen, und in welcher Richtung es zu suchen ist. Das ist der Zustand alles „Suchens nach Wissen", aller *φιλοσοφία*. „Von den Göttern philosophiert keiner", denn sie sind schon wissend; aber auch keiner von den *ἀμαθεῖς*, denn sie glauben ja zu wissen, wo sie nichtwissend sind. Der Philosophierende ist offenbar *μεταξὺ σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς* (Symp. 204).

Aber dieses Zwischenglied von Wissen und Nichtwissen, das eigentlich Positive im Problembewußtsein, ist gerade das Rätselhafte. Das

Digitized by Google

„Wissen des Nichtwissens" drückt das Wesen der Sache nur unvollkommen aus, es ist nur äußere Form. Wie kann man denn um das Nichtwissen wissen, ohne zugleich um den Gegenstand des Nichtwissens zu wissen, also gerade um das, was man nicht weiß? Hinter dem negativen Ausdruck steckt ein Positives. Das Problembewußtsein ist nicht erschöpft im Grenzbewußtsein der Erkenntnis, es ist gerade ein Hinübergehen über die Grenze, eine Erkenntnis des Unerkannten, eine Objektion des Nichtobjizierten. In jeder anderen Art der Objektion wird das Transobjektive zum objectum, hier aber bleibt es transobjektiv.

Daher ist die zweite, positive Form der Aporie (6. e. 6) nicht zu umgehen. Hier handelt es sich nicht wie beim Wahrheitskriterium um die Deckung zweier Erkenntnisinstanzen, sondern gerade um Nichtdeckung einer dem eigentlichen Erkennen vorgreifenden Instanz mit dem Erkannten. Die Unstimmigkeit ist das Positive. Wie also die neue Art der Bindung an das Objekt auch zu verstehen sein mag, in jedem Falle muß sie auf solche Bestimmtheiten desselben gehen, die am Erkenntnisgebilde positiv noch nicht vertreten sind.

Wieweit eine solche Bindung, die in Form negativen Sachbewußtseins auftritt, wirklich ein novum gegenüber den bisherigen, positiven Bindungen bedeutet, oder wie weit sie diesen etwa als negative Kehrseite bereits anhaftet, bildet hier das Problem. Jedenfalls geht es nicht an, wie der Idealismus tut, zur Vermeidung der neuen Komplizierung des Problems von vornherein die Realität dessen zu bestreiten, worauf das Problembewußtsein geht. Die „offene Frage", mit der alles Lernen und alle Forschung beginnt, bedeutet dem erkennenden Bewußtsein unmittelbar einen Komplex von unbekannten, aber seienden Bestimmtheiten des Gegenstandes, die ebenso unabhängig von Erfassen und Nichterfassen dastehen, wie die erkannten. Für ein immanentes Objekt erkennt jeder Standpunkt diesen Sachverhalt an. Gegen seine Gültigkeit für ein transzendentes Objekt können also keine anderen Bedenken sprechen als diejenigen, welche überhaupt der Transzendenz anhaften, aber nicht das Bedenken der größeren Komplizierung. Ohne neue Komplizierung geht es ja beim Problembewußtsein auch vom Immanenzstandpunkt aus nicht ab. Denn ohne die Voraussetzung eines seienden Unerkannten bleibt es unverständlich, was überhaupt die Erkenntnis zur Problemstellung veranlaßt, was sie zwingt über das Erkannte hinaus zu fragen. Um das zu erklären, müßte eine sich selbst überbietende Spontaneität des Bewußtseins neben der eigentlichen Erkenntnisspontaneität angenommen werden, deren Sinn kein anderer als die Überbietung der letzteren als solche sein könnte. Damit aber wäre dem Problembewußtsein der Sinn der Sachgebundenheit genommen, der hier wie in aller Erkenntnis mit zum Phänomen gehört.

Digitized by Google

f) Erkenntnisprogreß und Erkenntnisgegenstand.

Der logische Idealismus betrachtet das Phänomen des Erkenntnisprogresses (5. g. 7 und 8) als stärkstes Argument für die Idealität des Gegenstandes. Dieser löst sich von Stufe zu Stufe weiter auf, ist für jedes Erkenntnisstadium ein anderer und niemals vollständig. Es bleibt also nur ein Ideal des Gegenstandes übrig. Damit ist die natürliche, dem Phänomen entnommene Aporie in eine andere, künstlich konstruierte Aporie verwandelt. Es handelt sich dann nicht mehr um die Frage, wie immer neue Seiten eines Ansichseienden erfaßt (objiziert) werden können, sondern nur darum, wie die Erkenntnis dazu kommt, dem vorläufig erzeugten Gebilde das Ideal eines größeren Gebildes gegenüberzustellen, und dieses schrittweise zu erfüllen, ohne es doch jemals ganz ausfüllen zu können.

Ob diese Aporie eher lösbar wäre als die natürliche, mag dahingestellt bleiben. Der Lösung fiele die Aufgabe zu, zu zeigen, wie das Bewußtsein das Ideal für Realität halten könne, unabhängig vom Grade seiner Erkanntheit, resp. Erfülltheit. Und diese Aufgabe dürfte nicht weniger metaphysisch sein als die der natürlichen Auffassung. Ebenso fraglich ist es, ob die übliche Berufung auf die Kantische „Idee" für diese Problemfassung stichhaltig ist. Das „X", als welches Kant den „transzendentalen Gegenstand" bezeichnet, ist wohl „ewige Aufgabe" für die Erkenntnis. Aber das heißt nicht, daß es nichts als ewige Aufgabe sei. Das „Ding an sich" löst sich nicht in den Progreß der Erkenntnis auf, sondern bleibt ihm gerade transzendent; es wird nicht selbst zur Idee, sondern gewinnt nur für den Progreß die Bedeutung der Idee.

Eine ganze Reihe von Fehlern häuft sich hier, wie so oft, in dem fragwürdigen Verfahren der Ausdeutung eines unzureichend analysierten Phänomens auf Grund eines zum Voraus fixierten Standpunktes. Im Phänomen des Progresses ist keineswegs die Auflösung des Gegenstandes gegeben. Nicht eine Serie von Gegenstandsstadien liegt in ihm vor, sondern nur eine Serie von Auffassungsstadien des Gegenstandes. Nicht der Gegenstand selbst wird hier beweglich, fließend, immer über sich hinaus wachsend, sondern nur das Bild des Gegenstandes im Bewußtsein. Am Bilde vollzieht sich der Prozeß der Annäherung, nicht am Gegenstande selbst; denn die Annäherung geschieht ja gerade auf den vollen Gehalt des Gegenstandes zu. Er als solcher bleibt unbeweglich jenseits des Progresses, er ist das „X", der Grenzwert. Der Fortschritt der Erkenntnis bewegt sich inhaltlich in der Richtung auf ihn zu, aber er selbst bleibt nicht nur unberührt von ihm, sondern auch prinzipiell gleichgültig gegen ihn, wie gegen Erkenntnis und Objektion überhaupt (5. i. 7). Folglich nicht der Gegenstand, nicht

Digitized by Google

das Ding an sich, ist Idee. Idee ist vielmehr nur das vom Bewußtsein antizipierte Bild seiner Totalität im Gegensatz zu dem immer nur partialen Gehalt des wirklich vorhandenen und erfüllten Bildes. Dieser Gegensatz ist ein rein immanenter und fällt nicht zusammen mit dem Gegensatz zwischen Bild und Gegenstand. Der totale Gegenstand (einschließlich des Transobjektiven) ist der Idee des Gegenstandes ebenso transzendent, wie das eigentliche objectum (der objizierte Teil des Gegenstandes) dem wirklich vorhandenen und inhaltlich erfüllten Bilde desselben im Bewußtsein transzendent ist.

Das Transobjektive haftet nicht an der Idee. Die Idee zeichnet sich vor dem positiven Erkenntnisgebilde nur durch das antizipierte Bild des Transobjektiven aus, und da dieses den negativen Charakter des Wissens um das Nichtwissen hat, so kann man auch sagen: das Problembewußtsein des Transobjektiven ist es, was die Idee über das erfüllte Bild hinaus erweitert. Dasselbe Verhältnis besteht zu dem noch weiter in derselben Richtung hinausliegenden Irrationalen, oder Transintelligiblen. Das Irrationale haftet auch nicht an der Idee, sondern an der ansichseienden Totalität des Gegenstandes. Die ganze Bezogenheit der Idee auf das Irrationale besteht darin, daß sie ein Problembewußtsein des Irrationalen mit einschließt und dadurch die Antizipation nicht nur über das erfüllte, sondern auch über das erfüllbare Bild des Gegenstandes hinausgreifen läßt. Es ist von grundlegender Wichtigkeit für die Aporie, und nicht weniger hernach für die Theorie, die Orientierung in diesen schwer metaphysisch belasteten Begriffen, die sich um das Grenzproblem der Erkenntnis gruppieren, niemals ganz zu verlieren. Das Objizierte, das Transobjektive und das Transintelligible gehören alle drei ohne Unterschied dem Transzendenten, resp. dem „Ding an sich" an. Ihr Unterschied gegeneinander ist nicht ein solcher der Transzendenz, sondern nur der Objektion, resp. der Objizierbarkeit; das Ansichseiende aber ist gleichgültig gegen die Objektion. „Ding an sich" ist nicht erst das Irrationale, sondern alles Transzendente ist „Ding an sich"; am Problem des Irrationalen, sowie auch schon am Problem des Transobjektiven, wird das Problem des „Dinges an sich" nur greifbarer und gleichsam unabweisbarer als am einfachen Bewußtsein des erkannten Objektes. Dem gegenüber sind das erfüllte Bild, das erfüllbare Bild (das Bewußtsein des Transobjektiven) und das unerfüllbare Bild (das Bewußtsein des Irrationalen) alle drei zum Immanenten gehörig, wenn auch alle drei ohne Unterschied auf Transzendentes bezogen. Die Idee des Gegenstandes, die den beiden letzteren Stufen entspricht, ist also um nichts transzendenter, als das erfüllte Bild des Gegenstandes, ist auch um nichts mehr auf Transzendentes bezogen als diese. Die Beziehung auf

Digitized by Google

das Transzendente wird nur an ihr ganz anders greifbar und gleichsam fühlbar, als am erfüllten Bilde. Denn gerade die Unerfülltheit, resp. Unerfüllbarkeit des als Problem Antizipierten läßt die Unabhängigkeit des Gegenstandes von der Erkenntnis deutlich zum Bewußtsein kommen. In dieser Unabhängigkeit aber besteht das Ansichsein des Gegenstandes (vgl. 6. g. 4 und 7 d.).

Der Erkenntnisprogreß bedeutet also nicht Bewegung des Gegenstandes, sondern Bewegung des Erkenntnisgebildes. Als Gegenhalt dieser Bewegung ist gerade die Unberührtheit des Gegenstandes von ihr wesentlich. Dieser Sinn des Progresses ist wenigstens vorläufig, für die Problemfixierung, unbedingt festzuhalten; er allein entspricht dem Phänomen vor aller Theorie. Sollte der Idealismus mit seiner Interpretation recht behalten, so könnte er das doch nur durch volle Anerkennung und Rechtfertigung des Phänomens. Einstweilen ist das Gesamtbild ein nicht-idealistisches. Ob es ein realistisches ist, steht noch zu untersuchen.

Was aber auch hier schon sich aufdrängt, das ist die ontologische Seite der Aporie. Das bloße Faktum, daß die Erkenntnis im Problem und Progreß unentwegt über ihre Grenzen hinausponderiert, sowie daß das Problembewußtsein selbst vor der Grenze der Erkennbarkeit nicht Halt macht, zwingt zu der Einsicht, daß der Seinscharakter des Gegenstandes über den Gegenstandscharakter des Seins überhaupt hinausragt, d. h. daß hinter dem gnoseologischen Ansichsein ein ontologisches steckt (5. i. 4, 5 und 11). Die natürliche, unreflektierte Auffassung dieses Faktums ist eben die, daß der ansichseiende Gegenstand mit seinem Schwerpunkt ewig über die Grenze des Erkannten hinaus liegt und die Erkenntnisrelation, die der Tendenz nach immer auf ihn als Ganzes geht, unentwegt nach sich zieht. Diese Auffassung, die allem naiv wissenschaftlichen Bewußtsein eigentümlich ist, involviert unabweislich das Seinsproblem und macht es vom Erkenntnisproblem unabtrennbar. Denn hier erscheint der Gegenstand als das große Gegengewicht des Erkenntnisgebildes, das diesem gegenüber immer im Übergewicht ist, und dessen unerschöpfliche Totalität (Unendlichkeit) immer schon vorausgesetzt ist, wo überhaupt Erkenntnistendenz besteht. Und diese besteht überall, wo immer es Erkenntnis gibt, am deutlichsten dort, wo sie wissenschaftlich geordnete Form annimmt. Das Seinsproblem ist daher nicht einfach eine Grenzfrage der Erkenntnis; es taucht nur im Grenzverhältnis zum Unerkannten auf, erweist sich dann aber vielmehr als die Kernfrage des Erkenntnisproblems, um welche die übrigen Aporien sich gruppieren (6. g. 8).

Für den Gesichtspunkt der Problemanalyse bedeutet der Erkenntnisprogreß somit gerade das Umgekehrte wie für die logisch-idealistische

Digitized by Google

Spekulation. Hier findet keine Auflösung des Gegenstandes in wechselnde Stufen statt, über die hinaus nur noch ein gedankliches Ideal läge; sondern hier gerade verdichtet sich der auf anderen Problemstufen vielleicht immer noch fragliche Gegenstand. Aus dem Tendenzbewußtsein der Erkenntnis resultiert das deutliche Bewußtsein der Jenseitigkeit und Seinhaftigkeit des Gegenstandes, der gegenüber sich das Erkenntnisgebilde als ein diesseitiges und sekundäres auffaßt. Gerade an der perennierenden Verschiebung des Gegenstandsbildes im Subjekt tritt die Konstanz des Urbildes in den Vordergrund, gegen die sich die Verschiebung abhebt. Dem Idealismus bleibt die Umdeutung dieses Verhältnisses unbenommen; dieselbe wird aber nur zurecht bestehen, sofern sie das Phänomen im ganzen Umfange, einschließlich der ontologischen Kernfrage, die an ihm haftet, zum Gegenstand der Deutung macht. Alle bisherigen Theorien haben es sich mit diesem Punkt zu leicht gemacht, haben willkürlich ignoriert, was ihnen nicht paßte. Sie waren in diesem Punkt nicht phänomenologisch fundiert. Aber phänomenologische Fundierung ist der Lebensnerv aller Theorie.

Der Verdichtung des Gegenstandsproblems im Erkenntnisprogreß entspricht die Schürzung des metaphysischen Knotens in der „vierfachen Überlagerung" selbständiger Relationen, die sich vom Problem des Progresses aus rückschauend übersehen läßt und die für die Aufgabe der Theorie etwas fast unmöglich Scheinendes enthält (6. f. 6). Auch die Aporie dieser Überlagerung weist über sich hinaus. Ihre Kompliziertheit kann sehr wohl eine solche sein, die nur der am Phänomen haftenden Aporetik anhängt. Wenn sich hinter den verschiedenen Typen der Relation eine Grundrelation aufzeigen läßt, von der jene getragen sind und deren Kehrseiten sie sind, so sinkt die getürmte Komplikation in ein ganz schlichtes Urverhältnis zusammen. Es läßt sich hier zwar keineswegs voraussehen, ob in der „ontologischen Relation" zwischen seiendem Subjekt und seiender Sache (5. i. 5 und 6. g. 3) ein Urverhältnis liegt, das dieser Anforderung genügt. Doch ist es immerhin einleuchtend, daß hier die Analyse des Phänomens selbst einen ersten Anhaltspunkt gibt, wo ein solches zu suchen wäre. Damit aber wird es klar, was sich schon anderweitig aufdrängte, daß die Grundlage zur theoretischen Behandlung der Erkenntnisaporien eine ontologische sein muß. Die Seinsaporie hinter den Erkenntnisaporien deckt auch in dieser Hinsicht das Sein als den größeren Zusammenhangskomplex auf, in den die Erkenntnis mit ihren Teilphänomenen eingebettet ist. Und es läßt sich voraussehen, daß gerade hier, wo das metaphysisch Rätselhafte sich ins Irrationale zu verlieren scheint, am ehesten die Enträtselung der Erkenntnisaporien ihren ersten Ansatz, ihren archimedischen Punkt, finden dürfte.

Digitized by Google

10. Kapitel. Kritische Zusätze.

a) Phänomenologische Einwände.

Es hat, seit dieses Buch zum erstenmal in die Welt ging, nicht an Einwänden gegen wesentliche Punkte der entwickelten Analyse von Phänomen und Problem der Erkenntnis gefehlt. Besonders beachtenswert dürften die von phänomenologischer Seite erhobenen sein[1]). Soweit sie nicht nur das Vorgehen, die Begriffssprache oder entferntere Konsequenzen betreffen, sondern die Grundlagen selbst angreifen, muß hier auf sie eingegangen werden.

Der Phänomenologe bestreitet den „Satz des Bewußtseins". Es gibt kein Gefangensein des Bewußtseins in sich. Es hat keinen Sinn zu sagen, das Bewußtsein könne nur seine eigenen Inhalte erfassen. Der Begriff des Bewußtseinsinhalts selbst ist schief. Es gibt keine Inhalte; es gibt auch kein „Erkenntnisgebilde", kein Bild des Objekts im Bewußtsein. Die Wendung „ich habe etwas im Bewußtsein" ist falsch. Alles Bewußtsein ist intentional, es besteht im Erfassen von etwas; und dieses Etwas liegt immer jenseits des Aktes oder Zustandes — auch im Falle des „inneren" Objekts. Es ist intentionaler Gegenstand.

So muß die Analyse ausfallen, solange sie sich darauf beschränkt, Analyse des Bewußtseinsaktes zu sein, und den spezifischen Charakter des Erkenntnisaktes, als eines auf den realen Gegenstand durchstoßenden, zurückstellt. Ist alle Transzendenz der Erkenntnisrelation schon in der Intention und ihrem „intentionalen" Gegenstande erschöpft, so wird gerade diejenige Grenze des Bewußtseins, um deren Durchbrechung es sich im Erfassen eines Realen handelt, von vornherein verleugnet. Erkentnnis ist kein einfaches Bewußtseinsphänomen, also auch nicht aus der Analyse eines solchen zu verstehen. Sie ist ein das Bewußtsein transzendierender Akt. Und den summarischen Ausdruck derjenigen Sphäre, die hier durchbrochen wird, bildet eben der „Satz des Bewußtseins". Dieser Satz kann, wenn anders es Erkenntnis überhaupt gibt, selbstverständlich nicht das letzte Wort behalten. Aber so einfach liegen die Dinge nicht, daß man ihn etwa schon mit dem bloßen Phänomen der Intentionalität widerlegen könnte. Der Phänomenologe, sofern er bei der Intention stehen bleibt, sieht nur die Hälfte des Phänomens — und zwar die unmetaphysische. Das ontologische Gewicht des Gegenstandes, und damit auch das des Aktes, der allein als „erfassender" gelten darf, bleibt ihm verborgen.

Es ist sehr leicht über den Begriff des „Bildes", oder des „Erkenntnisgebildes im Bewußtsein" wegzudisputieren, wenn man keine andere

[1]) Die Belehrung über sie verdanke ich in erster Linie Paul Linke-Jena, der sich mit der Kritik meiner Formulierungen viel Mühe gegeben hat.

Digitized by Google

Transzendenz als die des intentionalen Gegenstandes kennt, dem als solchem es doch gar nicht anzusehen ist, ob er an sich besteht oder nur von Gnaden der Intention. Nimmt man es aber in ganzem Umfange mit der Transzendenz des ansichseienden Gegenstandes auf, so ändert sich das. Da sieht man sofort, daß diesseits der ganzen Sphäre des Gegenstandes noch ein anderes übrig bleibt, ein Gebilde, von dem es natürlich gleichgültig bleibt, ob man es „Bild" oder „Vorstellung" oder wie sonst immer nennen mag, gleichgültig auch, ob man die Sphäre, in der es steht, „Bewußtsein" oder anderswie nennt. Hat man aber diesen für das Erkenntnisphänomen grundlegenden Unterschied begriffen, so wird es umgekehrt höchst fragwürdig, wohin eigentlich der vielberufene intentionale Gegenstand gehöre. Ins Ansichseiende gehört er als solcher jedenfalls nicht hinein. Also rückt er etwa herab zum „Bilde"? Gnoseologisch würde das angehen, denn das „Bild" ist ja durchaus objektiv. Nun aber heißt es: es gibt das „Bild" gar nicht. Also tritt etwa der intentionale Gegenstand anstelle des verbannten „Bildes"?

Wie die Intentionalität einen Teil des Phänomens ausdrückt, so drückt auch der Satz des Bewußtseins einen Teil des Phänomens aus; und zwar *desselben Phänomens*, wenn auch nicht auf der Stufe seiner naivsten Fassung. Aber warum sollte gerade die naivste Fassung die allein maßgebende sein? Problem und Progreß werden auch erst an der wissenschaftlichen Einstellung des erkennenden Bewußtseins klar. Und wie in ihnen mancherlei ist, was zunächst den schlichteren Seiten des Phänomens zu widersprechen scheint (und dadurch zu besonderen Aporien führt), so auch in dem, was der Satz des Bewußtseins sagt. Daß die Transzendenz des Erfassens sich mit ihm nicht verträgt, ist eine unbestreitbare Tatsache. Aber dennoch ist das Unverträgliche in dem *einen* Erkenntnisphänomen enthalten, liegt als seine *innere Antinomie* vor; und es ist Sache der Theorie, *sie zu lösen*, nicht sie zu bestreiten. Wer vor solcher Antinomik zurückschreckt, wer um ihretwillen nur die eine Seite des Phänomens gelten lassen will, die andere aber fallen läßt, der kommt ans Erkenntnisproblem gar nicht heran. Und zwar eben deswegen, weil er nur einen Teil des Phänomens sieht.

Es gibt im Erkenntnisbewußtsein selbst neben dem Gegenstandsbewußtsein auch ein *Vorstellungsbewußtsein*. Jedes aufgedeckte Täuschungs- oder Irrtumsphänomen schließt es schon ein. Es ist gewiß nicht gleich unmittelbares Bewußtsein wie das Gegenstandsbewußtsein — denn die Erkenntnis als solche ist jederzeit nur auf den Gegenstand, nicht aber auf die Vorstellung des Gegenstandes orientiert —, aber es ist an jedem Erkenntnisakt sehr wohl nachträglich zum Bewußt-

Digitized by Google

sein zu bringen. Die bloße Erwägung der Möglichkeit, daß der Gegenstand vielleicht in Wahrheit anders ist, als er erscheint, genügt dafür. Diese Erwägung ist dem Erfahrenen, in der Fülle des Lebens Stehenden eine vollkommen geläufige. Mit welchem Recht wäre sie wohl vom Erkenntnisphänomen auszuschließen?

Die Erkenntnisrelation ist mit dem Gegenüber von Subjekt und Objekt nicht erschöpft. Es gibt auch das speziellere Gegenüber von Objekt und Bild des Objekts. Da das letztere zwar „objektiv", aber doch der Sphäre nach irgendwie unstreitig dem Subjekt zugehörig ist (denn nur ein Subjekt kann Objektvorstellungen haben), so überträgt sich die Transzendenz des Grundverhältnisses voll und ganz auf das zweite Verhältnis. Bedenkt man nun, daß dieses zweite Verhältnis ebenso primär vorhanden, ebensosehr Phänomen ist, wie das erste — nur nicht ebenso leicht aufzeigbar, so gewinnt der Satz des Bewußtseins seine sehr bestimmte Bedeutung. Er besagt das notwendige Getrenntsein von Objekt und Bild (eben um der Transzendenz willen); während das „Erfassen" ihr Verbundensein besagt.

Was will es nun demgegenüber bedeuten, wenn der einseitig an der Intentionalität Orientierte das ontologische Gewicht des Ansichseins ignoriert, das Bild (resp. die Vorstellung) bestreitet, die Sphäre des Bewußtseins mit seinen Inhalten für die Ausgeburt einer künstlichen Theorie („Kastentheorie") erklärt? Das mag geistreich sein, aber es ist gerade phänomenologisch leichtfertig. Die beliebte Wendung „das gibt es nicht" ist überhaupt philosophisch unberechtigt — wenigstens wo sie nicht Hypothesen und Theorien gegenüber, sondern gegen die vorliegenden Problemgehalte selbst gebraucht wird — eine Art gedanklichen Kurzschlusses, der den verzweigten Strom des an die Sache hingegebenen Denkens momentan ausschaltet. Schuld ist die Isolierung der Einzelphänomene. Es gibt Wesenszüge, die in den Zusammenhängen (auch in Gegensatzzusammenhängen) liegen und nur konspektiv geschaut werden können. Es gibt das „Bewußtsein" als geschlossene Welt in sich. Dagegen darf einen weder die Intentionalität noch die Transzendenz des Erfassens blind machen.

b) Intentionalität des Bewußtseins und Ansichsein des Gegenstandes.

Hinter dem erhobenen Einwande steckt verkappt ein Rudiment der alten Immanenztheorie des 19. Jahrhunderts. Das Verschwinden der Grenze, die wie mit dem Zauberstab hergestellte Einheit der Sphäre, die Ausschaltung des Irrationalen u. a. m. sind verräterisch. Das reimt sich auch gut mit dem Verpöntsein der Termini „immanent — transzendent". Man will diesen Unterschied nicht; der Unterschied setzt die Grenze, die Grenze den Bewußtseins-„Kasten" und die Zweiheit

Digitized by Google

der Sphären, der „Kasten" die Inhalte (Bilder), die Inhalte den Satz des Bewußtseins.

Die These der „Immanenz" des Gegenstandes ist es, die das „Transzendente" aufhebt und damit den Gegensatz verwischt. Es ist wahr, die Termini sind geschichtlich schwer belastet. Aber wollten wir alles „Belastete" preisgeben, wo bliebe die überkommene Problemfülle? So bequem darf es sich der Philosoph nicht machen. Eben die Belastung der Termini ist die Form, in welcher der große Problemknoten uns überliefert ist. Streicht man sie in unserem Falle, so streicht man das eigentliche Problem des Erfassens. Dann hat man freilich leicht sagen: die Aporien sind ja alle künstlich, ich finde gar keine Aporien. Die Aporien hängen eben alle an diesem einen Punkt: an der Transzendenz. Man will Bewußtsein und Außenwelt in einer einzigen, einheitlichen Sphäre verschwimmend, will kein „Zweierlei". Aber man erweist es nicht, vergißt, daß das „Einerlei" nicht gegeben ist, daß man die Beweislast für eine aufgestellte These trägt. Denn das Erkenntnisphänomen in seiner Ganzheit weiß nichts von solcher Vereinfachung.

Hält man sich an die Intentionalität des Aktes und den intentionalen Gegenstand — die beide keineswegs für das „Erfassen" als solches charakteristisch, sondern *allem* Bewußtsein eigentümlich sind —, so kann man gar nicht anders als das Spezifische im Erkenntnisphänomen verfehlen. Der intentionale Gegenstand als solcher hängt an der Intention, steht und fällt mit ihr, ist also in diesem Sinne durchaus nicht transzendent. Das *Verhältnis zum ansichseienden Gegenstande allein* ist charakteristisch für das Erkenntnisphänomen. Daß jede Denk-, Vorstellungs- oder Anschauungsweise, die sich auf ihn richtet, intentional ist und zunächst immer nur den intentionalen Gegenstand trifft, ändert nicht das mindeste hieran. Sie *kann* eben nichtsdestoweniger immer zugleich auch den ansichseienden treffen, kann ihn auch verfehlen. Aber nur sofern sie einen ansichseienden Gegenstand trifft, ist in ihr etwas vom Charakter der Erkenntnis. Beide Arten des „Gegenstandes" bleiben grundlegend verschieden.

Ja, man kann den Unterschied bis in die Intentionalität selbst hinein verfolgen. Diese ist eben im Erkenntnisakt eine andere als in sonstigen Akten. Sie selbst ist es, die hier *den bloß intentionalen Gegenstand transzendiert*. Sie intendiert den ansichseienden Gegenstand — durch den intentionalen hindurch, oder wenn man so will, über ihn hinweg. Der letztere spielt die Rolle der Repräsentation. Zwischen ihm und dem eigentlichen Gegenstande spielt die Relation der Wahrheit und Unwahrheit, der Adäquatheit und Inadäquatheit. „Gemeint" ist im Erkenntnisakt immer der ansichseiende Gegenstand; aber die Form des Meinens macht am Gemeinten als solchem (d. h. als

Digitized by Google

bloß Gemeintem) den Charakter des intentionalen Gegenstandes (als eines vom Meinen abhängigen Gebildes) aus.

Die Distanz, in der die gnoseologische Transzendenz besteht, schneidet zwischen intentionalem und ansichseiendem Gegenstand ein. Bestände sie nicht, so bestände auch gar kein Transzendenzproblem am Erkenntnisphänomen. Dann wäre das Erkenntnisproblem ein unmetaphysisches Problem, und die entwickelten Aporien wären müßig. Das eben ist die Meinung derer, die den Satz des Bewußtseins a limine bestreiten.

c) Gegensatz von intentionalem und ansichseiendem Gegenstande.

Gnoseologisch betrachtet ist der intentionale Gegenstand also ganz und gar immanent; er fällt nicht außerhalb, sondern innerhalb des ehernen Ringes, den der Satz des Bewußtseins um die Welt der Akte und der von ihnen getragenen objektiv-inhaltlichen Gebilde zieht. Damit geschieht dem intentionalen Gegenstande keineswegs Unrecht; die These drückt keinerlei psychologische Immanenz aus, sondern lediglich die Tatsache, daß er ein aktgetragenes und kein ansichseiendes Gebilde ist. Umgekehrt, wer diese gnoseologische Immanenz bestreitet, verkennt die Spannweite des Ringes und tut dem Satz des Bewußtseins unrecht.

Das Eigentümliche der Erkenntnisrelation aber — und das eigentlich Wunderbare in ihr — ist nicht die Immanenz des intentionalen, sondern die Transzendenz des realen, oder vielmehr jedes eigentlichen Erkenntnisgegenstandes. Das „Wunder" (das Metaphysische) ist dieses, daß gerade die Erkenntnisintention selbst nicht auf den intentionalen, sondern auf den ansichseienden Gegenstand geht. Sie durchbricht den ehernen Ring — und das ist die Antithese zum Satz des Bewußtseins —, aber nicht dadurch, daß ihr Ziel- und Richtpunkt „intentional" ist (was eine bloße Tautologie wäre), sondern dadurch, daß er an sich ist.

Gerade an dieser Antithese rechtfertigt sich der Sinn des Bewußtseinssatzes. Er ist ebenso gut Ausdruck einer allgemeinen Erkenntnistatsache wie der ihm (vorläufig) widersprechende Durchbruch. Und in diesem Sinne ist das Problem, das er heraufbeschwört, ernst zu nehmen. Es ist durchaus nicht mit theoretischer Wegdeutung der Bewußtseinssphäre abzutun. Wer das bestreiten will, muß ein anderes Gegenstandsverhältnis am natürlichen und wissenschaftlichen Erkenntnisbefunde aufzeigen. Die Phänomenologie unserer Tage hat es bisher ebensowenig gezeigt wie jemals eine ältere Theorie. —

Nun läßt sich der Einwand in veränderter Richtung fortführen: es ist überhaupt falsch, den intentionalen und den realen Gegenstand in Gegensatz zu bringen. Hier ist gar keine scheidende Kluft. Es ist doch

Digitized by Google

vielmehr so: jeder Gegenstand, den wir „meinen", ist damit eben intentional; er kann aber außerdem auch real sein und dann eventuell auch ohne intentionalen Akt existieren.

Aber das „Außerdem" ist verräterisch. In ihm liegt schon wieder das Zugeständnis eben desselben Gegensatzes, der bestritten wurde. Mehr nämlich ist mit dem Gegensatz des gemeinten und des seienden Gegenstandes gar nicht zu wollen. Aber das ist nicht wenig. Denn ob der Gegenstand real ist oder nicht, hängt nicht von der Intention ab, ist also auch am intentionalen Gegenstande als solchem nicht ersichtlich. Der intentionale Gegenstand besteht „von Gnaden" des Aktes (der Intention), der reale unabhängig vom Akt[1]).

Irrtümlich ist darüber hinaus aber noch die stillschweigende Voraussetzung, als gäbe es den Gegenstand zunächst irgendwie in der Schwebe, indifferent gegen Realität und Irrealität — gleichsam als könnte zur vorgegebenen Intentionalität noch (akzessorisch) Realität hinzutreten. Das ist eine durch nichts gestützte Fiktion. In Wahrheit „ist" er von vornherein entweder real oder nicht real. Und das allein ist es, worauf es in der Erkenntnis ankommt. Es ist derjenige Gegensatz, an dem sich echtes „Erfassen" eines Seienden von bloßem „Haben" eines Vorgestellten (Gemeinten, Gedachten usw.) radikal unterscheidet. Ob dagegen sich menschliche Intention auf ihn richtet oder nicht, ändert am Sein oder Nichtsein nichts mehr.

Daß aber der Gegenstand, sofern er von uns gemeint ist, zum mindesten intentionaler Gegenstand ist, will demgegenüber wenig bedeuten, ist vielmehr ein identischer Satz und für die Erkenntnisrelation belanglos. Erkenntnis findet erst statt, wo dem intentionalen Gebilde (als dem von Gnaden des Aktes bestehenden) ein ansichseiendes „entspricht", d. h. von ihm inhaltlich „getroffen" wird. Der Gegensatz also ist jedenfalls konstitutiv für das Erkenntnisphänomen. Nicht freilich ebenso für das Aktphänomen der Intention. Intention als solche ist eben noch nicht Erkenntnis, intentionaler Gegenstand nicht Erkenntnisobjekt. Solange die Phänomenologie sich mit aller Macht auf den intentionalen Gegenstand versteift, klammert sie sich ausgerechnet an das gnoseologisch Belanglose und steuert am eigentlichen Erkenntnisphänomen vorbei.

d) Das wirkliche Erkenntnisphänomen und sein abstraktes Surrogat.

Es läßt sich weiter einwenden: Wäre der Gegensatz wirklich konstitutiv, so müßte es ein unmittelbares, im Gegebenen selbst liegendes

[1]) Die plastische Wendung „von Gnaden", in diesem Sinne verstanden, entlehne ich A. Pfänders Logik (Halle 1921). Die Verwendung freilich ist nicht ganz die gleiche wie dort.

Digitized by Google

Kriterium geben, durch das der intentionale Gegenstand als solcher schon vom realen unterschieden wäre. Ein solches Kriterium gibt es nun tatsächlich nicht. Jeder überhaupt „gegebene" Gegenstand, ob real oder nicht, ist eo ipso intentional. Ob aber er sich als real herausstellt, darüber entscheidet ein unter Umständen recht langwieriges Verfahren, die „Empirie". —

In der Empirie also soll doch schließlich ein Kriterium liegen! Warum denn aber wird diese Empirie von dem unmittelbar Gegebenen, d. h. vom „Phänomen", ausgeschlossen? Ist es nicht vielmehr so, daß das erkennende Bewußtsein immerfort und allseitig in einer freilich langwierigen, nie abreißenden Empirie begriffen ist? Wie sollte man also wohl das Erkenntnisphänomen aus diesem die Lebensstadien und Blickrichtungen verkettenden „Erfahrungsphänomen" losreißen können? Es ist so verwurzelt in ihm, daß es gerade als Phänomen kaum von ihm zu unterscheiden ist. Das heißt aber, daß die Unterscheidung, die hier in Frage steht, in aller „Erfahrung" — und zwar sowohl in der naiven als in der wissenschaftlichen — bereits in irgendeiner Form gemacht ist. In welcher Form, das ist freilich eine andere Frage. Aber sie ist sekundären Charakters.

Dazu kommt, daß der Anspruch eines eigentlichen „Kriteriums" hier gar nicht einmal gerechtfertigt ist. Im Problem des gesicherten Wissens um den Unterschied des Realen und bloß Intentionalen stehen wir hier noch gar nicht. Das gehört ins Wahrheitsproblem. Wir stehen im Problem des Unterschiedes selbst. Das ist etwas ganz anderes; ein Unterschied kann als solcher (prinzipiell) vollkommen eindeutig gegeben, und doch im Einzelfall ewig fragwürdig sein. Das erkennende Gegenstandsbewußtsein wartet den langwierigen Prozeß der Empirie nicht erst ab, um zu wissen, daß der ansichseiende Gegenstand dem Gegenstand, wie er gedacht, gemeint oder vorgestellt ist, nicht notwendig zu entsprechen braucht; und eben weil es das weiß, drängt es ständig auf neue Erfahrung hin. Daß in diesem Wissen gemachte Erfahrung immer schon die Bedingung ist, hat demgegenüber nichts zu bedeuten. Wir kennen den absoluten Anfang der Erfahrung nicht. Wir finden uns immer schon mitten in ihr drinstehend vor, und haben diesem allein aufweisbaren Befunde gemäß das Phänomen anzuerkennen.

Die in Frage stehende Unterscheidung ist in der Tat viel naiver und diesseits aller bewußten „Kriterien" gegeben. Das alltägliche Täuschungsbewußtsein reicht hin, das Reale in seinem prinzipiellen Gegensatz zum bloß Intentionalen fühlbar zu machen. In jeder Täuschungsberichtigung, wie wir sie auf Schritt und Tritt erleben — und zwar unabhängig von der besonderen Bewußtseinsform, in der sie auftritt —,

Digitized by Google

ist die Unterscheidung schon vollzogen. Dieses Täuschungsbewußtsein (in welchem die Berichtigung sich vollzieht) hat die allgemeine Form: „Es war gar kein A, was ich für A nahm". Hier ist im „Für-A-Nehmen" A als bloß intentional (vermeintlich) charakterisiert und von einem realen A unterschieden, das man zu erfassen geglaubt hatte.

Wendet man hier ein, solches Täuschungsbewußtsein sei doch kein schlichtes, naives Gegenstandsbewußtsein mehr, so ist zweierlei zu antworten. Erstens ist Gegenstandsbewußtsein noch nicht Erkenntnis. Und zweitens ist das absolut schlichte, naive Bewußtsein nicht das gegebene — am wenigsten das im Erkenntnisphänomen gegebene.

In der Tat ist das Ausgehen von einem Gegenstandsbewußtsein, das noch gar keine Mutmaßungen, Meinungen, Täuschungen, Irrtümer und Berichtigungen von solchen kennt, höchst fragwürdig. Ein solches Bewußtsein mag es geben — vielleicht beim Kinde oder in ferner kulturloser Vergangenheit. Als extremer Fall bleibt es, wenn auch fraglich, so doch denkbar und als Hypothese vielleicht notwendig. Aber das „Phänomen" eines solchen Bewußtseins gibt es nicht. Wir heutigen Menschen jedenfalls kennen es nicht; wir können es bestenfalls künstlich rekonstruieren. Unser Gegenstandsbewußtsein ist ein inhaltlich komplexes, stets auf eine Fülle gemachter Erfahrungen rückbezogenes, von Mutmaßungen durchsetztes, ja auf allgemeine (und in weitem Ausmaße wissenschaftliche) Einsichten mit basiertes. Und nur in dieser Bezogenheitsfülle ist es uns gegeben. Jedes Absehen von ihr zum Zweck einer bestimmten Betrachtung ist schon Abstraktion. Wer von solcher Abstraktion ausgeht, der geht jedenfalls von keinem gegebenen Phänomen aus. Es ist eine erstaunliche Verirrung der Phänomenologie, von solcher Abstraktion auszugehen. Sie verfehlt damit nicht nur das Erkenntnisproblem, sondern begeht auch gleich zu Anfang den Verstoß gegen ihr eigenes Prinzip, nur aufzeigbar Gegebenes gelten zu lassen. Es ist, methodologisch betrachtet, derselbe Fehler, den die Psychologen älteren Schlages begingen, indem sie von isolierten „Empfindungen" als gegebenen Elementen der Wahrnehmung sprachen. Hier wie dort künstliche Isolierung, Abstraktion.

Im vollen Phänomen der gegebenen (tatsächlichen) Gegenstandserkenntnis ist also die Unterscheidung von intentionalem und realem Gegenstande immer schon gemacht, wenn auch gewiß nicht immer schon als solche ins Bewußtsein erhoben. Sie läßt sich jederzeit aus ihm gewinnen, an ihm bewußt machen, in ihm aufzeigen — durch bloße Analyse des Phänomens. Dasjenige Erkenntnisbewußtsein, das allein wir kennen und analysieren können, ist zuinnerst ein auf die Täuschungsmöglichkeit schon bedachtes; und nur die große Geläufig-

Digitized by Google

keit dieses Bedachtseins läßt es im komplexen Gegenstandsbewußtsein verschwinden. Das Verschwinden als solches ist nichts Erstaunliches. Alle Erkenntnis ist inhaltlich orientiert, reflektiert von sich aus nicht vom Gegenstand auf sich selbst zurück. Da nun überall, wo wirkliches Erfassen (wahre Erkenntnis) vorliegt, intentionaler und realer Gegenstand sich inhaltlich decken — und nur der Seinsweise nach in Gegensatz bleiben —, so ist es selbstverständlich, daß ein Wissen um ihren Unterschied nur dort auftauchen kann, wo das Erfassen seine (jeweiligen) Grenzen spürt, das aber heißt: wo die Täuschung einsetzt und im Täuschungsbewußtsein berichtigt wird. Nur an solcher Grenze kann die Zweiheit in die Erscheinung treten, denn nur hier klaffen die beiden auch inhaltlich auseinander. Daher die zentrale Wichtigkeit des Täuschungsbewußtseins für die Einsicht, daß es ein Gebilde im Bewußtsein gibt, welches dem ansichseienden Gegenstande entsprechen oder nicht entsprechen kann.

Zu voller Klarheit kann allerdings erst die philosophische Analyse des Phänomens (d. h. des Täuschungsbewußtseins) den Gegensatz des Intentionalen und Realen bringen. Denn alles erkennende Bewußtsein ist und bleibt auf das Ansichseiende eingestellt, nicht auf den intentionalen Gegenstand. Dieser ist nur die Begleiterscheinung der „Einstellung" als solcher, nicht ihr Ziel. Auf die Intentionalität eben besinnt es sich erst nachträglich. Denn man vergesse nicht: intendiert wird ja gar nicht der Gegenstand „als intentionaler", sondern als ansichseiender. Das ist das Entscheidende. Denn vollzieht man nun mit dem Phänomenologen die Reflexion auf die Intentionalität als solche — d. h. die Reflexion auf die Intentionalität eben dieser „Einstellung auf das Ansichseiende" —, so tritt der Gegenstand als bloß intentionaler in deutlichen Gegensatz zum Gegenstande als ansichseiendem.

e) Gnoseologische Transzendenz und Immanenz.

Gegen das Gesagte erhebt sich nun konsequenterweise ein neuer Einspruch: es ist falsch, den Gegensatz von „intentional und real (resp. ansichseiend)" dem von „immanent und transzendent" gleichzusetzen. Vielmehr ist der intentionale Gegenstand selbstverständlich selbst schon transzendent — d. h. er liegt nicht in der Sphäre der Ichzustände, sondern wird, ganz gleich ob real oder nicht, vom erfassenden Ich unmittelbar als außerhalb seiner bestehend erfaßt. „Erinnere" ich mich z. B. an ein Ereignis, das in Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hat (Fehlerinnerung), so verharrt das Ereignis — d. h. der intentionale Gegenstand — nichtsdestoweniger an seinem Zeitpunkt, nicht anders als ein reales Ereignis. Es hat seine feste Einordnung in die Außenwelt.

Digitized by Google

Aber hier ist ein ganz bestimmter Immanenzbegriff untergeschoben, keineswegs der gnoseologisch allein sinnvolle. Es ist ein Irrtum, alles Immanente als „Ichzustand" zu verstehen. Gedanken, Phantasien, Vorstellungen sind keine Ichzustände. Sie haben Gegenstandscharakter, sind als Gegenstände gemeint, d. h. sind echte intentionale Gegenstände. Aber sie sind deswegen doch keine Erkenntnisgegenstände. Es fehlt ihnen das Ansichsein, die Unabhängigkeit von der Intention, sie leben von Gnaden des Aktes. Ihre Abhängigkeit in diesem Punkte ist der genaue Gegensatz zum gnoseologischen Ansichsein. Transzendent im gnoseologischen Sinne ist nur das vom Akt Unabhängige — und zwar das wiederum unabhängig von der metaphysisch-skeptischen Frage, ob es ein solches Unabhängiges gibt oder nicht. Also sind intentionale Gegenstände, sofern wenigstens sie bloß intentional „sind", gnoseologisch immanent.

Diese Bedeutung von „immanent und transzendent" ist die ältere, im philosophischen Sprachgebrauch festgewordene. Erst der Mißbrauch der psychologischen Theorie hat sie verfälscht.

Selbstverständlich sind intentionale Gegenstände deswegen nicht „Ichzustände", so wenig wie etwa Urteile Ichzustände sind. Ichzustände kommen im Erkenntnisproblem überhaupt so wenig in Betracht wie in der Logik. Ichzustände sind noch in einem ganz anderen Sinne „immanent", im subjektiven, psychologischen Sinne. Von ihnen kann man nicht sagen, daß sie „von Gnaden des Aktes" bestünden. Sie sind vielmehr selbst (bestenfalls) Aktmomente; sie entbehren nicht nur des Ansichseins, sondern auch der Gegenständlichkeit überhaupt (Objektivität).

Gebilde solcher Art kommen im Erkenntnisproblem gar nicht in Frage. Sie decken sich weder mit dem, was oben in der Analyse des Phänomens das „Bild" oder das „Erkenntnisgebilde" genannt wurde, noch mit dem, was man Leibnizisch „Repräsentation" nennen kann. Psychologie führt eben ans Erkenntnisproblem überhaupt nicht heran. Wären die Erkenntnisgebilde von der Art der Ichzustände, so käme eine Verwechselung mit dem ansichseienden Gegenstande, wie sie in jeder Täuschung, jedem Irrtum tatsächlich vorliegt, gar nicht in Betracht. Nur ein Gebilde, das die Form der Gegenständlichkeit hat und wie Gegenstände seine feste Stelle in der Welt der Objekte behauptet, kann überhaupt für ein ansichseiendes genommen werden. Mit einem bloß Zuständlichen kann das niemals geschehen. Für den intentionalen Gegenstand, mag er nun Vorstellung, Gedanke oder sonst was sein, ist es gerade charakteristisch, daß er für einen ansichseienden genommen werden kann, ja daß ein solches Für-

Digitized by Google

real-Nehmen bald berechtigt, bald unberechtigt ist. Objektivität und Subjektivität, Gegenstandsform und Zustandsform bildet hier die Grenzscheide. Aber es ist eine andere Grenzscheide als die von Immanenz und Transzendenz. Die gnoseologische Immanenz des intentionalen Gegenstandes behält deswegen doch ihren guten Sinn. Dieser ist damit nicht zu entwerten, daß man ihm einen anderen unterschiebt.

Schiebt der Phänomenologe der gnoseologischen Immanenz den „Ichzustand" unter, so ist das ein schlimmes Zeichen — für ihn. Er dokumentiert damit sein Herkommen von dem Kampf gegen eine heute überwundene Psychologie, deren Ehrgeiz es war, Erkenntnistheorie sein zu wollen. Er behält das Niveau dieser Polemik an sich, schleppt einen unbrauchbaren Ballast psychologischer Gewohnheiten mit, verfälscht mit ihnen seine Phänomene — und nicht nur die Gegenstands-, sondern auch die Aktphänomene, die ihm von Hause aus näher liegen. Diese Herkunft, wie sie sich gelegentlich immer wieder bekundet, ist die schwache Seite der heutigen Phänomenologie. Sie entbehrt des Drinstehens in den großen philosophischen Problemzusammenhängen (der Tradition im guten Sinne), in unserem Falle des Drinstehens im Erkenntnisproblem. So allein ist es zu verstehen, daß die gnoseologische Immanenz des intentionalen Gegenstandes ihr ein ungeläufiger, ja anstößiger Begriff sein kann. Die Folge ist, daß sie sich mit intentionaler Gegenständlichkeit überhaupt begnügt und an den Erkenntnisgegenstand im eigentlichen Sinne gar nicht heranreicht. Sie verfehlt das Erkenntnisproblem — nicht anders als auch die einseitig logisch und die einseitig psychologisch orientierte Theorie es verfehlen mußte (vgl. Kap. 2 und 3).

Kein Wunder, daß sie in ihren systematischen Konsequenzen selbst in Immanenztheorie, ja in Idealismus zurückfällt (Husserl), und zwar in einen kaum weniger subjektiven als der neukantisch-transzendentale.

f) „Haben" und „Erfassen".

Solange man vom intentionalen Gegenstande ausgeht, ist und bleibt es verwirrend, daß er im gegebenen Fall vom realen nicht eindeutig (nämlich nicht inhaltlich) zu unterscheiden ist. Daß er sich z. B. im Täuschungsfalle auf Grund weiterer Erfahrung als unwirklich herausstellt, ist doch für ihn als intentionalen völlig sekundär. Er bleibt doch derselbe Gegenstand.

Dagegen ist zu sagen: „sekundär" ist die Unwirklichkeit eben nur für ihn als intentionalen, d. h. gerade dafür, worauf es im Erkenntnisproblem nicht ankommt. Außerdem bleibt er vielmehr nicht derselbe, als der er gemeint war. Denn gemeint war er als realer Gegenstand.

Digitized by Google

Sekundär nämlich ist wohl das „Sichherausstellen", die Feststellung der Irrealität seitens des Bewußtseins, aber keineswegs das Realsein oder Nichtrealsein selbst. Für eine Aktpsychologie mag auch das sekundär sein, nicht aber für die Erkenntnisfrage. Stellt sich der Gegenstand als irreal heraus, so war der auf ihn gerichtete Akt von vornherein gar kein Erkenntnisakt. Dem Akt selbst und seiner Intentionalität ist das freilich gar nicht anzusehen, so wenig als es seinem Gegenstande anzusehen ist, ob er bloß intentionaler oder echter Erkenntnisgegenstand ist. Für den Erkenntnischarakter eines Aktes dagegen ist es von primärer und entscheidender Bedeutung, ob der von ihm intendierte Gegenstand ein erfaßtes Ansichseiendes oder ein von Gnaden des Aktes Bestehendes, bloß Gemeintes, in die Seinssphäre Hinausprojiziertes ist.

Es ist daher im Falle nachträglicher Feststellung von Irrealität auch nicht etwa so, wie es von der Intention aus zu sein scheinen könnte: daß der Gegenstand durch die Feststellung auf einmal „immanent" würde, in den „Kasten" hineinspringe, während er vorher „transzendent" war. Die unerhörte Gröblichkeit dieser Vorstellung spricht so beredt gegen sich selbst, daß nie eine ernsthafte Theorie sie vertreten wird. Sie ist die leere Ausgeburt einer Polemik, die den fremden Gedanken nur durch die eigene Brille zu sehen vermag.

Der Gegenstand nämlich ist, wo er sich als irreal „herausstellen" konnte, offenbar auch vorher nicht „transzendent" gewesen — wenigstens nicht gnoseologisch transzendent. Er war bloß intentionaler Gegenstand; und das ist es, was in der nachträglichen Feststellung eingesehen wird. Denn als intentionaler konnte er (dank seiner Objektsform) sehr wohl für real genommen werden. Von „Hineinspringen" kann also hier gar keine Rede sein, am wenigsten in einen „Kasten". Der schlichte Sinn der „Immanenz" ist vielmehr der, daß es eine Sphäre durchaus „objektiver" Gebilde gibt, die nichtsdestoweniger keine Erkenntnisobjekte sind (auch nicht Objekte möglicher Erkenntnis, weil sie gar keine ansichseienden Gebilde sind). Wie die Seinsweise dieser Gebilde ist, bleibt für das Erkenntnisproblem relativ gleichgültig. Denn Erkenntnis ist überhaupt nur das Erfassen ansichseiender Objekte. Jene Sphäre gehört irgendwie in strenger Abhängigkeit dem Bewußtsein zu, und das allein ist ihre gnoseologische Immanenz. Aber mit der Sphäre der Ichzustände hat sie deswegen doch nichts zu tun.

Es ist auch verkehrt, das „Erfassen" dem „Haben" gleichzusetzen, ja auch nur dem „Erfaßten" und „Gehabten" die gleiche Transzendenz zuzuschreiben. Freilich, versteht man unter Transzendenz lediglich eine von den Ichzuständen verschiedene Schicht, so ist das „Erfaßte" vom

Digitized by Google

„Gehabten" nicht zu unterscheiden; denn beide sind keine Ichzustände. Wie aber, wenn man unter Transzendenz etwas anderes versteht[1]), etwas metaphysisch Gewichtigeres, etwas, wodurch sich das „Erfaßte" vom bloß „Gehabten" gerade unterscheidet? Dann ist das „Gehabte" als solches nicht transzendent, d. h. es ist kein „erfaßtes" Ansichseiendes; denn nur einem solchen kommt gnoseologische Transzendenz zu. „Haben" ist überhaupt kein Bild, das auf das Erkenntnisverhältnis zuträfe. Man „hat" wohl Vorstellungen, Gedanken, Gelüste, Besorgnisse, aber man „hat" nicht Objekte (wenigstens solange man „Haben" nicht als Besitz versteht, was hier nicht in Frage kommt). Dagegen „erfaßt" man wohl Objekte (im strengen Sinn des Wortes, nämlich als ansichseiende), aber man „erfaßt" nicht Vorstellungen von Objekten (wenigstens nicht im Sinne erkennenden Erfassens). Der Unterschied des „Habens" und „Erfassens" bezeichnet plastisch die Grenzscheide des echten Erkenntnisaktes gegen intentionale Akte anderer Art. Erkenntnisintention transzendiert eben nicht nur die Sphäre der Ichzustände, sondern auch die des bloß intentional Gegenständlichen, d. h. des bloß für mich Seienden, und bringt damit ins Ansichseiende durch — was auf alle Intention vom Typus des „Habens" nicht zutrifft.

Das schiefe Gleichnis des „Habens" hat das Odium des „Bewußtseinskastens" erst verschuldet. Hier ist eine ganze Schicht des Phänomens unterschlagen, und zwar gerade die eigentlich gnoseologische.

g) Orientierung auf das Ansichseiende.

Die übliche phänomenologische Orientierung auf den intentionalen Gegenstand bringt es mit sich, daß das Ansichseiende als etwas Sekundäres dasteht. Man kann von ihr aus nicht umhin, so zu überlegen: Es ist ein Fehler, immer schon von einer als bestimmt vorausgesetzten „realen Welt" auszugehen und hinterher zu fragen, wie es komme, daß diese Welt „in ein Bewußtsein eingeht", — während man doch umgekehrt von einer „erfaßten Welt" auszugehen hat und dann erst fragen kann, inwieweit ihr das Merkmal „real" zukomme.

Die innere Konsequenz dieser Überlegung soll nicht bestritten werden. Sie ist gerade um ihrer Strenge willen geeignet, den zentralen

[1]) Es gibt selbstverständlich viele Arten der „Transzendenz", genau so viele als es eigenartige Grenzverhältnisse gibt. So ist z. B. das Transobjektive der jeweiligen Objektion transzendent, das Transintelligible der ratio; ebenso etwa sind Werte dem Sein transzendent, Gott (als extramundaner) der Welt usw. Alle diese Arten der Transzendenz sind nicht die gnoseologische, mit der allein wir es hier zu tun haben.

Digitized by Google

Punkt des Mißverständnisses ins Licht zu rücken. Es fällt sogleich auf, daß man von einer „erfaßten" Welt, im strengen (soeben erörterten) Sinne des Erfassens, ja gar nicht ausgehen kann, sondern nur von einer „gehabten", und daß es gerade von dieser fraglich bleibt, wie weit sie als eine „erfaßte" gelten darf. Ebenso anstößig ist im ersten Teil der These die dem Gegner vindizierte Frage, wie es komme, daß die reale Welt „in ein Bewußtsein eingehe". Erkenntnis bedeutet gar kein Eingehen eines Ansichseienden (und nun gar eines realen Ansichseienden) in ein Bewußtsein. Es liegt vielmehr im Wesen erkennenden Erfassens, daß der Gegenstand auch *als* erfaßter dem Bewußtsein jenseitig bleibt.

Diese leisen Verschiebungen am aufgezeigten Gehalt des Phänomens sind so unschuldig nicht, wie sie aussehen. Mit ihnen wird das Gesamtbild der Erkenntnisrelation mit verschoben. Die Unstimmigkeiten freilich zeigen sich immer erst in den weiteren Folgen. Indessen betreffen sie nicht den Hauptpunkt.

Der Hauptfehler ist die Umkehrung des Verhältnisses von Gegebenem und Gefragtem, — d. h. eben dieses, daß von einer „erfaßten Welt" ausgegangen und nach ihrer Realität erst gefragt werden soll. Die *schlechthin „erfaßte" Welt gibt es nicht*; um eine bloß „gehabte Vorstellungswelt (intentionale Welt als solche) handelt es sich aber" nicht im Erkenntnisproblem. Die *ansichseiende Welt* dagegen (die reale sowohl als die ideale) *um deren Erfassen allein es sich handelt*, ist im gegebenen Phänomen — dem Weltbewußtsein des Menschen — *niemals schlechthin „erfaßt"*. Und zwar *weiß* dieses allein gegebene Weltbewußtsein auf jeder uns bekannten (wirklich gegebenen) Stufe seiner Entfaltung sehr wohl um ihr partiales Nichterfaßtsein. Es weiß darum, indem es sich von Schritt zu Schritt vor sehr bemerkbare Grenzen seines Erfassens (Verstehens, Wissens, Begreifens usw.) gestellt sieht. Im Bewußtsein des Alltags sind es die oft schmerzlich fühlbaren Grenzen seines praktischen Sichzurechtfindens in der Welt.

Das mag, ähnlich wie beim Täuschungsbewußtsein, in einem mutmaßlichen Urzustande der Erkenntnis anders sein. Aber wir kennen diesen Zustand nicht und könnten ihn nur hypothetisch rekonstruieren. Als Phänomen gegeben ist nichts weniger als er. Wir kennen nur einen Zustand des erkennenden Bewußtseins, wie wir, die Konstatierenden, ihn haben. Und im Phänomen dieses Weltbewußtseins *ist das Bewußtsein eines Unerfaßten immer mit eingeschlossen*. Das gilt keineswegs bloß vom wissenschaftlichen Denken, sondern gerade auch vom alltäglichen und praktisch orientierten Bewußtsein der laufenden Geschehnisse — z. B. allein schon insofern, als die Anti-

Digitized by Google

zipation zukünftigen Geschehens eine eminent praktische und aktuelle ist, und andererseits doch gerade sie immer mit „Eventualitäten", „Möglichkeiten", „Fällen" rechnet, die eintreten können. Darin ist es die Pluralität der möglichen Fälle (von denen doch immer nur einer wirklich werden kann), was deutlich den Charakter eines aktuellen und unmittelbaren Wissens um die Grenze des Erfassens einschließt.

Das ist es, was in der Analyse des Problembewußtseins zum prinzipiellen Ausdruck gebracht wurde. Denn daß erst die Wissenschaft den Terminus „Problem" aufbringt, ist demgegenüber natürlich ganz belanglos.

Es ist ein Fehler der heutigen Phänomenologie, im Erkenntnisproblem von einem zu engen Teilphänomen auszugehen, das in Wirklichkeit isoliert gar nicht vorkommt: von einem Bewußtsein einer schlechthin erfaßten Welt, d. h. streng verstanden einer realen Welt nur soweit sie erfaßt ist. Gäbe es ein solches Weltbewußtsein wirklich, so müßte in ihm die Erkenntnis jeweilig stillstehen, was sie in Wahrheit nie tut. Sie ist immer am Werden, im Zuwachs, im Progreß begriffen. Und auch davon gibt es ein primär gegebenes Bewußtsein, das allem Gegenstandsbewußtsein schon beigemischt ist. Jederman kennt es schon vom naivsten „Nachsehen", „Sich-Überzeugen", „Ausprobieren" her. Aber es ist, prinzipiell genommen, dasselbe, das im theoretischen Erkenntnisstreben der Wissenschaft gipfelt.

Vollends auf den Kopf aber stellt man die Sachlage, wenn man nun fragt, inwieweit die schlechthin „erfaßte" Welt reale Welt sei. Das ist nicht die Erkenntnisfrage, sie ist vollkommen phänomenfremd konstruiert. Theoretisch ausgedrückt hieße sie: inwieweit sind intentionale Gegenstände real? Oder anspruchsloser ausgedrückt: inwieweit entspricht unserer vorgestellten — und als solcher immer schon fertigen, vorgegebenen — Welt die Welt der wirklichen Dinge und Geschehnisse? So fragt weder das naive Bewußtsein (soweit wir es kennen) noch das wissenschaftliche. Sondern beide fragen: wie sind die realen Gegenstände beschaffen? Wie sieht die ansichseiende Welt aus?

Das aber heißt: die Voraussetzung der ansichseienden Gegenstände — die mit dem Erkennenden zusammen in einer gemeinsamen ansichseienden Welt stehen — ist gerade die Grundvoraussetzung; und zwar nicht eine konstruierte, sondern die allgemeine, unreflektierte, niemals erst diskutierte Voraussetzung, die das erkennende Bewußtsein, sofern es erkennt, oder auch nur zu erkennen glaubt, immer schon gemacht hat. Es ist eine Voraussetzung, die einen Grundzug schon am Phänomen der Erkenntnis selbst ausmacht.

Digitized by Google

Freilich kann die philosophische Kritik hinterher ihre Stichhaltigkeit bezweifeln. Denn ob sie metaphysisch wahr ist oder nicht, darüber gibt das Phänomen keine Auskunft. Aber die Tatsache der Voraussetzung als solcher läßt sich nicht bestreiten. Sie ist selbst Phänomen.

Wer sich demgegenüber hartnäckig an die Frage hält, wieweit vorgestellte (resp. intentionale) Gegenstände real sind, der hält sich nicht an das Phänomen. Erst eine bestimmte auf den intentionalen Gegenstand orientierte Theorie kann so fragen. Die ganze Verirrung wurzelt letzten Endes in der Zentralstellung der Intention und des „intentionalen Gegenstandes". Der letztere ist eben ein schillernder Begriff, ganz ungeeignet, die Grundtatsache im Erkenntnisphänomen zu charakterisieren. Er setzt eine objektive, aber von sich aus nicht ansichseiende Sphäre, während das Erkenntnisphänomen von einer ansichseienden, aber keineswegs durchweg objizierten Welt Zeugnis ablegt. Mit der Orientierung auf den intentionalen Gegenstand wird man daher niemals dem Sinn des „Erfassens" und seines wirklichen Gegenstandes, des Ansichseienden, gerecht werden können. Anstelle jener Orientierung hat eine neue zu treten: die Orientierung auf das Ansichseiende. Das Phänomen verlangt es so. „Erkenntnis" selbst ist ihrem Wesen nach auf Ansichseiendes orientiert.

Der Fehler also liegt ganz und gar auf Seiten dessen, der von der „erfaßten Welt" ausgeht — welche in Wahrheit eine bloß „gehabte" ist, und überdies, wenn sie wirklich „erfaßt" wäre, die ansichseiende Welt schon zur Voraussetzung hätte. Man hat umgekehrt von einer immer schon als bestimmt vorausgesetzten Welt auszugehen, d. h. von einer Welt, die tatsächlich ihre Bestimmtheiten schon ohne Zutun des Erfassens (und vollends der Intention) an sich hat —, von einer Welt also, die einem nur noch die Frage erlaubt, wie sie sich erfassen läßt (desgleichen, „wieweit" und allenfalls noch „ob überhaupt" sie sich erfassen läßt). Wie es dagegen komme, daß eine solche Welt „in ein Bewußtsein eingehe" — diese und andere ähnlich schiefe Fragen können dann nicht mehr aufkommen. Zugleich fallen die künstlichen Paradoxien des intentionalen Gegenstandes mit einem Schlage fort. Ob z. B. durch Feststellung der Irrealität der Gegenstand aus einer Sphäre in die andere „springe", ist dann eine vollkommen müßige Frage.

b) Intention und Projektion.

Man kann schließlich, um die Stellung des intentionalen Gegenstandes im Erkenntnisproblem zu retten, noch seine Zugehörigkeit zur

Digitized by Google

„Außenwelt" anführen, nämlich sein offenkundiges Eingefügtsein in sie und sein Erscheinen in ihr. Es ist das oben mit der „Form der Gegenständlichkeit" (Objektivität) erklärt worden; es muß aber zugestanden werden, daß damit die Sache nicht erledigt ist, zumal wenn man ein Beispiel aus der Wahrnehmungssphäre wählt. Ein Nachbild etwa erscheint als Fleck auf der Wand. Nun weiß ich, daß es irreal ist, kann es aber mit diesem Wissen nicht von der Wand vertreiben. Es ist also durchaus „in der Außenwelt", und nicht „in mir", mit all seinen deskriptiven Merkmalen. Es ist nur nicht in der realen Außenwelt, wie das Wissen um die Irrealität besagt.

Das Nachbild nun zeigt alle Charakteristika eines intentionalen Gegenstandes. Auch die Zugehörigkeit zum engeren Erkenntnisproblem ist an ihm in der Realitätstäuschung gegeben, die es im ersten Augenblick hervorruft. Die Stellung des intentionalen Gegenstandes in der Erkenntnisrelation muß also hier in nuce schon angelegt, und also aufzeigbar sein.

Zunächst muß eins auffallen. Ist das Nachbild durchaus in der Außenwelt (nicht „in mir"!), und dennoch nicht in der realen Außenwelt (weil es irreal ist), in was für einer Außenwelt ist es da eigentlich? Bekommen wir etwa zwei ineinanderstehende Außenwelten, eine reale und eine irreale? Das wäre mißlich genug; das Gegenstandsbewußtsein weiß von solcher Verdoppelung nichts. Auch unterliegt es ja keinem Zweifel, daß gerade das Nachbild auf der realen Wand erscheint, also wenn überhaupt in einer, so in der realen Außenwelt. Die Verdoppelung trifft die Sachlage nicht. Es muß bei einer, und zwar der ansichseienden Außenwelt bleiben.

Andererseits kann man dann aber nicht sagen: das Nachbild „ist" in der Außenwelt. Hier zieht seine Irrealität die Grenze vor. Man kann nur sagen: es „erscheint" in ihr, scheint in ihr zu sein, während es in Wirklichkeit gerade nicht in ihr „ist". Fragt man nun, was heißt dieses „Erscheinen" in der realen Außenwelt, ohne in ihr zu sein, — so gehört zur Beantwortung offenbar eine ganze Theorie. Das ist nicht mehr Sache des Phänomens, könnte also hier auf sich beruhen bleiben. Doch läßt sich in enger Anlehnung an das Phänomen immerhin noch eine Formulierung geben, in der beiden widerstreitenden Seiten der Erscheinung Rechnung getragen ist.

Das zutreffende Bild (Gleichnis) für die Seinsweise eines Gebildes, welches nur auf Grund des Aktes — in diesem Falle des Hinblickens — besteht, und dennoch in der Welt des Ansichseienden „erscheint", ist die Projektion. Worauf sie beruht und wie sie funktioniert,

Digitized by Google

ist hier gleichgültig. Worauf es ankommt ist dieses: das Nachbild „ist" nicht in der Außenwelt selbst, sondern in einer in die Außenwelt hinausprojizierten Vorstellungswelt, in einer Sphäre projektiver Gebilde, deren Projektionsebene die ansichseiende Welt ist. Da nun diese Gebilde mit denen der Projektionsebene die Form der Gegenständlichkeit (Objektivität) teilen und nur durch das Ansichsein von ihnen geschieden sind, so fließen sie mit ihnen zusammen und sind in ihrer unmittelbaren Gegebenheit gar nicht von ihnen zu unterscheiden. Denn ob sie nun Nachbilder, Vorstellungen oder sonstige intentionale Gegenstände sind, ihr einziger positiver Unterschied von den realen Gegenständen, das Ansichsein, ist ihnen im Einzelnen direkt nicht anzusehen. Und wäre es ihnen auch indirekt nicht, d. h. überhaupt nicht (auch etwa im komplexen Verfahren der Empirie nicht) anzusehen, so könnten wir den Unterschied von realen und irrealen Gegenständen gar nicht kennen.

Alle bloß intentionalen Gegenstände gehören als solche dieser projizierten Welt an. Daher ihr „Erscheinen" in der Außenwelt. Aber Projektion — was sie auch sonst sein mag — ist nicht Erkenntnis, projizierter Gegenstand nicht Erkenntnisgegenstand. Daher das Versagen des Intentionsbegriffs im Erkenntnisproblem. Der „intentionale Gegenstand" ist und bleibt ein Zwitter: vom Akt aus gesehen ein Objektives, das den Schein des Ansichseins in jedem Ausmaße an sich haben kann; vom Sein aus gesehen ein Subjektives, ein dem Subjekt unlöslich zugehöriges, von seinen Akten ganz und gar Getragenes. Er gehört einer in der Luft schwebenden Zwischenschicht an — einer Schicht, die gerade in der Erkenntnisrelation ausgeschaltet bleibt. —

Es ist schließlich hier der Ort, darauf hinzuweisen, daß auch die immer wiederkehrende Ablehnung des „Bildes" (resp. des „Erkenntnisgebildes") mit dem Ausgang vom intentionalen Gegenstande zusammenhängt. Läßt man nämlich als eigentlichen Erkenntnisgegenstand den intentionalen gelten und behält dem realen nur eine akzessorische Rolle vor, so kann man natürlich keinen Raum für das „Bild" finden. Es müßte ja mit dem intentionalen Gegenstande in einer Sphäre liegen; denn auch das Bild ist „objektiv", hat Gegenstandsform, nur — ganz wie er — kein Ansichsein. Und das ist dann in der Tat eine ganz willkürliche Verdoppelung.

In Wahrheit ist eben das „Bild" selbst das, was allein man in der Erkenntnisrelation als intentionalen Gegenstand bezeichnen könnte. Das ist der Grund, warum es neben diesem das Bild nicht geben kann. Es ist aber auch der Grund, warum es das „Bild" neben dem ansichseienden Gegenstand sehr wohl geben kann, und tatsächlich

Digitized by Google

gibt. Denn von ihm ist es der Sphäre nach geschieden. Es ist das projektive Gebilde, das als Gegenstand unter Gegenständen „erscheint", und doch nicht Gegenstand „ist". Wer es in Abrede stellt, bestreitet damit — ahnungslos — gerade dasjenige, wovon er ausgegangen: den intentionalen Gegenstand.

Digitized by Google

Zweiter Teil

Standpunkte und Lösungsversuche

I. Abschnitt:

Aprioriſche Diskuſſion möglicher Standpunkte.

11. Kapitel. Geſchichtliche und a priori mögliche Standpunkte.

Mit der Reihe der entwickelten Aporien muß es die Erkenntnistheorie aufnehmen. Sie darf keine von ihnen abweiſen, denn ſie darf nicht den Standpunkt vor die Sache ſtellen. Sie muß den Standpunkt der Unterſuchung an der Sache zu gewinnen ſuchen, denn ſie muß kritiſch vorgehen. Kritiſches Vorgehen iſt aber nicht Ausleſe der Probleme — eine ſolche könnte ja nur vom Geſichtspunkt der Lösbarkeit ſtattfinden —, ſondern gerade die Ausleſe des Standpunktes. Nicht zum Problem, ſondern zum Syſtem und zur Theorie ſoll ſich die Unterſuchung kritiſch verhalten. Daß die Aporien der Erkenntnis durchweg metaphyſiſch ſind, iſt kein Grund, gegen ſie als ſolche kritiſch vorzugehen; wohl aber iſt es ein Grund, bei ihrer Behandlung gegen alle ſtandpunktlichen Einſtellungen Kritik zu üben, die ſich mit ihrer Löſung vordrängen und ſich auf das Recht der Denkgewohnheit, der Tradition oder der ſyſtematiſchen Vereinfachung und Bequemlichkeit ſtützen.

In gewiſſen Grenzen behandeln läßt ſich jedes Problem. Eine ganz andere Frage iſt es, wie weit ein Problem ſich löſen läßt. Hinſichtlich der Behandlung der Aporien darf man mit beſtimmten Anforderungen an die Theorie herantreten; hinſichtlich ihrer Löſung darf man es nicht. Erſt die Theorie kann erweiſen, wie weit ſie lösbar ſind. Daß metaphyſiſche Fragen überhaupt nicht, in gar keinem Sinne, auch nicht hypothetiſch, lösbar ſeien, wäre wohl zu viel behauptet. Aber im allgemeinen darf der Satz gelten: *man löſt ſie nicht, man behandelt ſie nur.*

Die Behandlung ihrerſeits kann bedeutſame Aufſchlüſſe geben, die an philoſophiſchem Wert einer Löſung wohl gleichkommen können.

Digitized by Google

Aber man verbaut sich den Weg zu ihnen, wenn man von vornherein nach Lösungen und Aufschlüssen verlangt. Das vergessen alle diejenigen Standpunkte, die sich vor aller Orientierung auf gewisse positive Resultate festlegen, die sie erstreben. Das Umgekehrte ist erforderlich; es gibt Problemgehalte, die man im Gange der Untersuchung überhaupt unangetastet stehen lassen muß. In der Bearbeitung der Probleme kann sich nur lösen, was an ihnen erkennbar, durchschaubar wird, was also von vornherein irgendwie rational ist. Der irrationale Teil eines Problems läßt sich dann immer wenigstens negativ umreißen und auf gewisse irreduzible Punkte zurückführen, die als Problemreste bestehen bleiben.

Jedes metaphysische Problem ist solcher Behandlung zugänglich, freilich in sehr verschiedenem Maße, je nach der Beschaffenheit seiner Angriffsflächen. Sie verlangt aber von Punkt zu Punkt den höchsten Grad kritischer Bescheidung. Das Wissen um die irrationalen Restprobleme und die positive Würdigung ihres unverstandenen Gehalts ist kein Umweg der Untersuchung, sondern der einzige gerade Weg zur Bewältigung dessen, was in ihnen dem eindringenden Gedanken prinzipiell zugänglich ist. —

Das Erkenntnisproblem bietet der Theorie eine außerordentlich große Mannigfaltigkeit von Angriffsflächen dar. Die traditionellen Lösungsversuche haben viele von ihnen, aber durchaus nicht alle verwertet. Noch weniger kann man behaupten, daß sie kritische Bescheidung geübt hätten. Fast durchgehend wird in ihnen nach bestimmten „Lösungen" gefahndet und die bescheidenere, aber zielgewissere Aufgabe der „Behandlung" dadurch beeinträchtigt. Das Ausgehen von fertigen Standpunkten und das Übersehen der irrationalen Restbestände ist im Erkenntnisproblem fast allen bestehenden Theorien gemeinsam. Dennoch ist der Ertrag ihrer Arbeit ein großer. Er ist es auch da, wo die Arbeit fehlerhaft ist. Gerade die Fehler sind lehrreich. Und schon allein um sie vermeiden zu können, ist die Diskussion der geschichtlichen Theorien und ihrer Standpunkte geboten.

Die Mehrzahl der philosophischen Systeme enthält Versuche, das Metaphysische im Erkenntnisproblem zu lösen. Diese Versuche sind unabhängig davon, was das System eigentlich bezweckt. Die Hauptaufgabe, der gedankliche Schwerpunkt kann im Kosmologischen, im Psychologischen, im Ethischen, im Religiösen liegen, ja das Erkenntnisproblem braucht nicht einmal in Schärfe gestellt, geschweige denn in seine Teilprobleme hinein verfolgt zu sein, deswegen kann ein System doch einen beachtenswerten Lösungsversuch des Erkenntnisproblems enthalten. Zahlreiche antike Lehrgebäude sind von dieser Art. Schon die Notwendigkeit, die eigenen Aufstellungen zu sichern, führt, gewollt

Digitized by Google

oder ungewollt, zu gnoseologischen Feststellungen. Die ganze Reihe der Erkenntnisaporien ist wohl kaum in einem der geschichtlich vorliegenden Systeme berücksichtigt, aber wohl auch kaum eines ist in seinen Grundlagen so naiv, nicht auf die eine oder die andere von ihnen hinauszuführen. Die Lösungsversuche müssen dementsprechend verschieden ausfallen, und a priori möchte man geneigt sein zu erwarten, daß ihre Mannigfaltigkeit mit der der Weltanschauungen überhaupt Schritt halte.

Indessen, nicht alle Gegensätze des Standpunktes sind für die metaphysische Kernfrage des Erkenntnisproblems von gleicher Bedeutung. Der Gegensatz des Intellektualismus und Sensualismus ist offenbar sekundär gegenüber dem des Rationalismus (Apriorismus) und Empirismus, und dieser wiederum ist sekundär gegenüber dem des Idealismus und Realismus. Ebenso verblaßt hinter dem Gewicht des letzteren, die Gegnerschaft von Subjektivismus und Objektivismus, sowie auch der sich mit jenen allen überschneidende Unterschied des Monismus, Dualismus und Pluralismus, oder der von Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus. Alle diese standpunktlichen Unterschiede kreuzen sich mannigfaltig in den geschichtlichen Systembildungen und ergeben je nach der Stärke ihres Einschlages eine sehr verschiedene Stellungnahme zum Erkenntnisproblem.

Als Typen der Metaphysik sind diese Systembildungen von unerschöpflichem Reichtum feinster Unterschiede. Als Lösungsversuche des engeren Erkenntnisproblems sind sie nicht entfernt ebenso reichhaltig, sondern zerfallen in gewisse wenige Grundtypen, die in vielgestaltigen Abwandlungen wiederkehren und fast unverändert immer dieselben charakteristischen Züge zeigen. Die Typik derselben braucht nicht einmal erst aus der Geschichte entlehnt zu werden. Sie läßt sich rein schematisch aus der Problemanalyse der Erkenntnis gewinnen und gleichsam a priori *entwerfen*. Es gibt nur eine beschränkte Anzahl möglicher Lösungen des Erkenntnisproblems, und diese lassen sich, rein als Möglichkeiten, voraussehen. Desgleichen läßt sich für einen jeden dieser möglichen Standpunkte die *Chance* zur Bewältigung des Problems a priori diskutieren. Diese Diskussion bildet gewissermaßen eine reine Phänomenologie der gnoseologischen Standpunkte. Ein solcher *Apriorismus der systematischen Möglichkeiten*, mag er auch nur die rohesten Umrisse der allgemeinen Grundtypen geben, ist doch eine beachtenswerte Ergänzung der geschichtlichen Tatsächlichkeit, sofern erst durch ihn *Vollständigkeit* der möglichen Standpunkte gewährleistet werden kann.

Mit dieser aprioriſchen Diskussion muß die Untersuchung der Standpunkte beginnen. Hierbei ist zu beachten, daß es sich nicht in jedem Fall

Digitized by Google

um alle Kehrseiten des Erkenntnisproblems handelt. Von den entwickelten Aporien genügt ein Bruchteil, um die Leistungsfähigkeit eines Standpunktes zu erörtern. Im großen Ganzen genügt sogar die erste Aporie allein, die das natürliche Ausgangsproblem in allgemeinster Fassung enthält. Die übrigen dienen ihr gegenüber nur, das Problem zu vertiefen. Sie sind mehr für den Ausbau der Theorie als für die Anlage des Standpunktes charakteristisch. Ein System, das der ersten Aporie nicht genügt, kann auch den übrigen nicht gerecht werden.

12. Kapitel. Die Grundtypen möglicher Standpunkte.

a) Der Einteilungsgrund.

Die metaphysische Schwierigkeit des Erkenntnisproblems hängt ganz und gar am Dualismus von Subjekt und Objekt. Alle Aporien wurzeln hier. Auch die noch weiter ausgreifende Dualität von seiendem Subjekt und seiender Sache ist schließlich nur von hier aus zugänglich.

Ist nun die Zweiheit primär und gleichbedeutend mit transzendenter Urgeschiedenheit, so ist die Erkenntnisrelation ihr gegenüber sekundär und nicht mit ihrem Wesen verwachsen. Dann aber ist sie weder in sich selbst zu verstehen noch mit dem Wesen der urgeschiedenen Glieder zu vereinigen. Sie kann dann nur entweder ein Wunder oder eine Täuschung sein, eine irrationale Tatsache oder leerer Schein. Die Annahme solcher Urgeschiedenheit, der „offene Dualismus", hat die Form der Zweisubstanzenlehre und bedeutet den grundsätzlichen Verzicht auf Lösung des Erkenntnisproblems.

Ist aber die Dualität von Subjekt und Objekt sekundär gegenüber einer sie umspannenden Einheit, so ist die Einheit das Primäre und Übergeordnete, und die Erkenntnisrelation läßt sich aus ihr wenigstens prinzipiell verstehen, sofern in ihr als solcher das Primäre zum Ausdruck kommt. Ihr Sinn ist dann eben die Erscheinung der Ureinheit.

Auf der Annahme der Ureinheit beruhen sämtliche Lösungsversuche des Erkenntnisproblems. Man sucht den Dualismus durch monistische Überbrückung des Gegensatzes zu überwinden. Alle Lösungsversuche des Erkenntnisproblems haben daher die äußere Form des „Monismus" (im weiteren Sinne). Die Annahme der Ureinheit ist hier kein Vorurteil der Theorie. Das Problem selbst verlangt es so, die Relation bedeutet schon selbst Einheit. Nur die Selbständigkeit des Subjekts und des Objekts läßt sie nicht zu. Denkbar aber ist eine übergeordnete Einheit auf dreierlei Weise:

1. Das Objekt ist dem Subjekt übergeordnet und determiniert es direkt als sein Glied im Erkenntnisakt; die Relation ist dann eine innerobjektive.

Digitized by Google

2. Das Subjekt ist dem Objekt übergeordnet und bringt es im Erkenntnisakt hervor, ohne seinerseits etwas zu empfangen; die Relation ist dann eine inner-subjektive.

3. Subjekt und Objekt sind beide einem dritten untergeordnet, das nicht in die Erscheinung tritt, aber beide ursprünglich vereinigt. Dieses vermittelt dann die Relation zwischen ihnen; die Relation aber ist sowohl außer-subjektiv als außer-objektiv.

Alle drei Fassungen der Einheit genügen, an sich betrachtet, der gestellten Frage sehr wohl. Sie behaupten aber mehr, als die gegebenen Anhaltspunkte des Problems rechtfertigen können. Alle drei sind metaphysische Lösungen.

b) Apriorische Diskussion der drei Fälle.

1. Ordnet man das Objekt dem Subjekt über, so muß man zeigen, wie es das Subjekt hervorbringt. Faßt man z. B. das Wesen des Objekts als Materie, als Bewegung, als Kraft, als Energie, so hat man zu zeigen, wie aus Materie, Bewegung usw. der Geist entsteht, resp. wie aus dem Mechanismus der raumzeitlichen Prozesse die Innenwelt des Bewußtseins hervorgeht. Faßt man aber das Wesen des Objekts als metaphysische Substanz, die in keiner wissenschaftlichen Bestimmung aufgeht, und verzichtet dabei auf die Erklärung, wie das Subjekt aus der Substanz hervorgeht, so bleibt doch prinzipiell die Voraussetzung übrig, daß überhaupt es aus ihr hervorgeht. Der Verzicht auf das Verstehen setzt den metaphysischen Anspruch nicht herab. Außerdem bleibt dann noch nachzuweisen, wie überhaupt die Substanz zum Objekt für das Subjekt wird. Diese Grundeinstellung und diese Aufgaben sind die des Realismus.

2. Ordnet man das Subjekt dem Objekt über, so muß man umgekehrt zeigen, wie es seinerseits das Objekt hervorbringt. Faßt man hierbei das Subjekt als empirisch-individuelles Bewußtsein, so gilt es nachzuweisen, inwiefern dieses die für außersubjektiv genommene Welt der Gegenstände aus seinen Funktionen entstehen lassen und sie gleichwohl für „gegeben" halten kann. Faßt man es aber als logisch ideales „Subjekt überhaupt", so gilt es verständlich zu machen, wie ein solches imstande ist, dem empirischen Bewußtsein Gebilde zu objizieren, die dieses für ansichseiende Wirklichkeit hält. Und da das „Subjekt überhaupt" hier nur als subjektives Analogon zur Objektwelt der logisch idealen Sphäre gedacht werden kann (s. Kap. 3 b.), so bedarf es hierzu erst einer Hypostasierung des „Subjekts überhaupt", die es nach der Art des empirischen Subjekts zu einem wirklichen potenziert. Außerdem muß gezeigt werden, wie sich das empirische Subjekt zum „Subjekt überhaupt" verhält, resp. wie es aus ihm entsteht. In beiden Fällen

Digitized by Google

wird, sofern der Nachweis, wie das Objekt als Funktion des Subjekts entsteht, nicht möglich ist, doch als gewiß angenommen, daß überhaupt es nichts anderes als eine Funktion desselben ist und in ihm seine Prinzipien hat. Dieses „daß" aber ist die eigentliche metaphysische Voraussetzung, welche die Grundeinstellung und die aus ihr erwachsenden Aufgaben als die des Idealismus charakterisiert.

3. Sucht man die übergeordnete Einheit weder im Objekt noch im Subjekt, sondern in einem sie beide umschließenden Dritten, dessen untergeordnete Momente sie sind, so verläßt man damit den Boden des Gegebenen ganz. Denn gegeben ist im Phänomen der Erkenntnis nichts, was über diese beiden hinaus läge. Schließen läßt auf solch eine Einheit nur die Tatsache der Erkenntnisrelation selbst. Man ist also auf den freien Rückschluß angewiesen. Wie aber man die gesuchte Einheit auch fassen mag, immer gilt es an ihr dreierlei zu zeigen: 1. was unter ihr selbst zu verstehen ist und was für Bestimmungen ihr zukommen; 2. wie das Subjekt aus ihr entsteht und inwiefern es seine Bezogenheit auf das Objekt aus dieser seiner Entstehung mitbringt; und 3. wie das Objekt aus ihr hervorgeht und wieso es dank diesem Hervorgehen dem Subjekt objiziert ist. An der ersten dieser drei Aufgaben hängt die ganze Schwierigkeit des Standpunktes. Ist die Einheit so gefaßt, daß Subjekt und Objekt in nuce in ihr enthalten sind, so ergibt sich die Ableitung mühelos und mit ihr die Lösung der Grundaporie; doch ist damit die Dualität, statt überwunden zu sein, nur auf die postulierte Einheit übertragen und droht sie auseinander zu sprengen. Das Problem ist nur verschoben. Überträgt man die Dualität aber nicht auf die postulierte Einheit, so bleibt diese absolut bestimmungslos, ein leeres „X", aus dem Subjekt und Objekt sich so wenig herleiten lassen als aus dem Nichts. Damit hebt sich auch die intendierte Bezogenheit beider aufeinander, die in Frage stand, wieder auf, und es bleibt nichts übrig als die Annahme, daß überhaupt sie irgendwie ursprünglich verbunden sein müssen. Die Einheit ist dann nichts als die Hypostase eines Postulats.

Im Gegensatz zum Realismus und Idealismus, die der Form nach auch Monismen sind, läßt sich dieser dritte Standpunkt im Hinblick auf die bloß postulierte Einheit als gnoseologischer Monismus im engeren Sinne bezeichnen.

c) Künstliche Aporien und relatives Kriterium des Standpunktes.

Was an dieser aprioriſchen Diskussion sofort auffällt, ist die Tatsache, daß in allen drei Grundtypen möglicher Standpunkte neue Schwierigkeiten auftauchen, die in der Reihe der entwickelten allgemeinen Aporien (Kap. 6) nicht enthalten sind. Diese neuen Schwierigkeiten sind also

Digitized by Google

keine natürlichen, dem Phänomen als solchem anhaftenden. Es sind Aporien, die erst die standpunktliche These mitbringt, die also mit ihr stehen und fallen. Erwägt man nun, daß die standpunktliche These doch nur eingeführt wird, um den natürlichen Aporien zu begegnen, so ist es klar, daß hier die natürlichen Aporien nur gegen künstliche Aporien vertauscht sind, resp. daß die alten Rätsel durch neue ersetzt sind. Ob aber durch diesen Tausch oder Ersatz etwas für die Sache gewonnen wird, läßt sich nicht vorentscheiden, sondern bildet die weitere Frage. Zu diskutieren ist diese nur an den Konsequenzen.

Die drei Grundtypen möglicher Standpunkte haben den hypothetischen Charakter ihrer Thesen gemeinsam. Woran aber ist die Hypothese verifizierbar? Offenbar in keinem Fall durch ein direktes Kriterium. Die Anhaltspunkte hierfür sind die denkbar relativsten. Die Frage kann nur sein, ob das Rätsel der Erkenntnis durch die metaphysische Hypothese verständlicher oder unverständlicher wird, ob man es durch ein kleineres oder größeres Rätsel ersetzt. Denn von restloser Lösung ist ohnehin keine Rede. Wie in aller Hypothesenbildung, so kommt es auch in der philosophischen darauf an, mit einem Minimum an Annahme das Maximum an Aufhellung des Sachverhalts zu erzielen. Die Leistungsfähigkeit einer Hypothese in dieser Hinsicht ist ihr einzig mögliches Kriterium. Aber natürlich ist es kein absolutes Kriterium, sondern nur ein relatives.

Das Unbegreifliche ist aus metaphysischen Problemen nicht zu eliminieren. Nicht das kann die Aufgabe der Theorie sein. Aber nicht alles ist tatsächlich unbegreiflich, was am Problem vor aller Theorie unbegreiflich erscheint. Die Theorie hat begreiflich zu machen, was an sich begreiflich ist. Sie hat das Unbegreifliche zu reduzieren, es auf das kleinste unvermeidliche Maß zu bringen. Ist das Metaphysische eines Sachverhalts unvertilgbar, so ist es eben geboten, den irreduziblen Rest, das unauflösliche Minimum an Metaphysik, genau zu umreißen und mit ihm, als ewigem „X", wie mit einer bekannten Größe zu rechnen. Nicht anders verfährt auch die naturwissenschaftliche Hypothese. Alle weitere Verifikation kann nur eine solche des angenommenen Unbegreiflichen selbst am Gehalt der vorliegenden unbestreitbaren Phänomene sein. In der glücklichen Formulierung des irreduziblen Restes als solchen besteht die ganze Kunst der kritischen Problembehandlung, der schmale Mittelweg zwischen vager Spekulation und willkürlicher Problemabweisung.

Nach diesem Gesichtspunkt scheiden sich die metaphysischen Hypothesen der Erkenntnistheorie in solche, die das Problem erhellen, und solche, die es verdunkeln. Die Typen der möglichen Standpunkte sind hierin nicht ohne Zweideutigkeit. Die Aufgaben und Schwierigkeiten,

Digitized by Google

vor die ein jeder von ihnen sich gestellt sieht, sind in der aprioriſchen Diskuſſion allgemeingültig formuliert. Ihr theoretiſcher Wert hängt ab von dem Grade der Bewältigung derſelben. Und der iſt nur an ihren poſitiven Leiſtungen feſtſtellbar.

Dieſe poſitiven Leiſtungen abzuwägen, iſt aber nicht mehr Sache der aprioriſchen Diskuſſion. Die geſchichtlichen Ausprägungen der Standpunkte ſind unvergleichlich reicher, als eine ſolche vorausſehen kann, da ſich in ihnen die heterogenen Richtlinien verſchiedener Teilprobleme kreuzen. Deswegen kann nur eine empiriſche Diskuſſion der geſchichtlich gegebenen Standpunkte, oder wenigſtens ihrer ausgeprägteſten Typen, die aprioriſche ergänzen, die lediglich eine Art Voranſchlag iſt. Denn in ihrer Art ſuchen alle Syſtembildungen, auch die gewagteſten, das ideale Minimum an Metaphyſik. Wie weit ſie es zu treffen wiſſen, und wie weit ſie ſtatt ſeiner unverſehens ein Maximum zu faſſen bekommen, welches ſie nicht rechtfertigen können, das iſt jetzt die Frage.

II. Abſchnitt: Realiſtiſche Theorien.

13. Kapitel. Natürlicher Realismus.

a) Grundzüge der natürlichen Weltanſicht.

Aller philoſophiſchen Standpunktbildung vorgelagert iſt ein natürlicher Standpunkt, der nicht zur Deutung des Gegebenen erdacht wird, ſondern ſelbſt mit gegeben iſt, auf dem ſich der geſunde Menſchenverſtand vorfindet, wenn er zu reflektieren beginnt. Dieſer Standpunkt iſt derart verwachſen mit dem praktiſchen Leben, daß er überhaupt erſt bemerkt wird, wo ein reflektierter, philoſophiſcher Standpunkt in Gegenſatz zu ihm tritt. Er deckt ſich mit der natürlichen Weltanſicht, ſteht ausgeſprochen diesſeits aller Theorie, erſtreckt ſich aber mit ſeinen charakteriſtiſchen Kategorien bis tief in das wiſſenſchaftliche Weltbild hinein. An beſtimmender Kraft und Aktualität für das menſchliche Bewußtſein läßt ſich kein künſtlicher Standpunkt mit ihm vergleichen. Er bleibt praktiſch in Kraft, auch wo die Theorie ihn überflügelt hat, und ſelbſt der überzeugteſte Anhänger einer weit von ihm abweichenden Theorie, kehrt notgedrungen und in aller Naivität zu ihm zurück, ſobald er ſich vor die einfachſte praktiſche Lebensfrage geſtellt ſieht.

Was der naive Menſch als gegebene Situation zwiſchen ihm und der Außenwelt empfindet, iſt nichtsdeſtoweniger, philoſophiſch betrachtet, ſchon eine ſehr beſtimmte ſtandpunktliche Einſtellung, die, auf genaue Formulierungen gebracht, eine ganze Theorie ergibt. Und zwar iſt es eine ausgeſprochen realiſtiſche Theorie, die auf dieſe Weiſe entſteht, mit realiſtiſcher Auffaſſung des Erkenntnisphänomens. Daher

Digitized by Google

besteht die Bezeichnung „naiver" oder „natürlicher Realismus" an ihr vollkommen zu recht.

Nach dieser Ansicht ist der Mensch von einer Welt *dinglicher Wirklichkeit* umgeben, in die hinein er geboren wird, in der er lebt und stirbt, die also unabhängig von ihm besteht und sich gleichgültig gegen sein Dasein und sein Erkennen verhält. Seine Kenntnis von ihr erhält er durch die Sinnesorgane, sein Nachdenken über sie ist eine Anpassung an sie. All sein Lernen und Verstehenwollen der Dinge und Geschehnisse fällt unter diesen Gesichtspunkt. Die Erkenntnis hat die Tendenz ein getreues *Abbild* des Wirklichen zu sein, und soweit sie sich praktisch bewährt, spricht man von „wahrer Erkenntnis".

Im allgemeinen aber steht die natürliche Weltansicht noch diesseits der Wahrheitsfrage. Das Wahrgenommene ist das Wahre, unmittelbar und unreflektiert. Gelegentliche Täuschung, über die eine spätere Wahrnehmung belehrt, gilt als „Versehen", aus dem nichts allgemeineres folgt. Mit der Dinglichkeit und Konkretheit der Welt hält ihre unmittelbare *Anschaulichkeit* Schritt. „Das Ding und seine Eigenschaften" — in dieser Formungsantithese geht die Welt auf; das Geschehen im Weltlauf wird nicht als Veränderung eines Beharrenden verstanden, sondern durchaus als *Entstehen* und *Vergehen* der Dinge — aus dem Nichts und ins Nichts. Auch der Mensch ist ein Ding, und auch die Seele in ihm ist ein Ding. In dieser Auffassung wurzelt die naive Frage nach der Bedeutung des Todes und nach der Fortdauer der dinglich existierenden Seele.

Das natürliche Weltbild ist räumlich und zeitlich *begrenzt*. Nicht als hätte die Welt eine bestimmte Schranke, nichts hindert die Erweiterung des Blicks. Nichts als die engere oder weitere Interessensphäre des praktischen Lebens bannt den Blick, er hat keinen Antrieb über sie hinaus. Die Welt bleibt ihm in fließenden, verschwimmenden Umrissen endlich, eine Welt im Ausschnitt, eine *Welt als Ding*. Ihr Zentrum ist der Mensch selbst; die Dinge, die ihn angehen, machen sie aus, eine *anthropozentrische* Welt.

Neben der naiven Realitätsthese fällt hier für das Erkenntnisproblem besonders die Überzeugung ins Gewicht, daß die an sich seienden Dinge *wirklich so beschaffen* sind wie das Bild, welches sich das Bewußtsein von ihnen macht. Den Dingen werden unbedenklich die Qualitäten der Sinnesempfindung zugeschrieben, ja sogar Gefühlswerte, die das Dingbewußtsein begleiten, Zwecktätigkeit und Gesinnungen gegen den Menschen werden den Dingen angehängt. Nicht nur das mythologische Bewußtsein ist auf solchem Anthropomorphismus aufgebaut, das naive Bewußtsein bleibt immer mit ihm behaftet, auch wo seine natürliche Einstellung bereits durch wissenschaftliche

Digitized by Google

ersetzt ist. Wir sprechen auch da noch vom „heiteren Himmel", von einer „bösartigen Krankheit", einer „feindlichen Naturmacht" usw.

b) Apriorität der natürlichen Realitätsthese.

Innerhalb des natürlichen Weltbildes sind die Thesen der Adäquatheit, der Anschaulichkeit, der Dinglichkeit und der Endlichkeit nicht gleichwertig der *These der Realität*. An dieser allein hängt der Realismus, sie ist tiefer verwurzelt als jene und bleibt bestehen, wo sie aufgehoben werden. Ja sie bleibt auch bestehen, wo das reflektierende Bewußtsein sie selbst aufhebt. Sie ist eine theoretische Grundtatsache der Erkenntnis, ein *Urphänomen*, das als solches von keiner Theorie aufgehoben werden kann. Die Theorie, ob idealistisch oder realistisch, kann diese These nur entweder verleugnen oder anerkennen. Erkennt sie sie an, so muß sie auch eine Erklärung für sie geben. Erkennt sie sie aber nicht an, so erweist sie sich als unfähig, ein Urphänomen der Erkenntnis aufzunehmen. Um die Aufgabe, den naiven Realismus zu erklären, kann kein Standpunkt sich drücken. Die Tatsache wiegt schwerer als die Theorie, und wo die Theorie der Tatsache widerspricht, hebt diese sie aus den Angeln.

Gewiß gilt das Gleiche für alle Tatsachen, also auch für die These der Adäquatheit, Dinglichkeit usw.; aber diese machen der Theorie auch keine prinzipiellen Schwierigkeiten, weil sie keine standpunktlichen Grundfragen sind. Das naive Weltbild geht kontinuierlich ins wissenschaftliche über, alle Umwälzungen sind hier relativ. Aber ein Realismus kann nicht kontinuierlich in Idealismus übergehen, er kann nur umschlagen. Die natürliche Realitätsthese ist das wahre *exemplum crucis der Theorie*, an dem sich die Standpunkte grundsätzlich in haltbare und unhaltbare scheiden. Ein deutliches Bewußtsein dieser Sachlage hat Kant, der in seinem Bestreben, den Idealismus zu fundieren, geflissentlich darauf bedacht ist, den „empirischen Realismus" dem System zu erhalten: er läßt ihn als Korrelat des „transzendentalen Idealismus" bestehen und bezeichnet seine Aufhebung als „Skandal der Philosophie".

Genau genommen ist aber auch die Bezeichnung „empirischer Realismus" noch unzutreffend. Der natürliche Realismus ist nicht aus Erfahrung abstrahiert, seine These ist keine aposteriorische, sondern gerade eine *eminent apriorische*, auf der alle Objekterfahrung schon fußt. Sie ist apriorisch in demselben Sinn, wie Raum- und Zeitanschauung apriorisch sind; ja sie ist von der These der Gegenständlichkeit in Raum und Zeit gar nicht zu trennen. Wie wir keine Wahrnehmungen kennen als die räumlich lokalisierten, so auch keine Dinge als die „außer uns und unabhängig von uns" existierenden. Der natürliche Realismus

Digitized by Google

darf unbedenklich als die allgemeine apriorische Form des konkreten Gegenstandsbewußtseins überhaupt gelten.

Man darf zwar nicht sagen, daß wir mit dieser Form geboren werden, so wenig als daß wir mit Raum- und Zeitvorstellung geboren werden. Die nativistische Deutung gehört so wenig als die empiristische zum Phänomen. Wie wir, psychologisch gesprochen, räumlich sehen und tasten „lernen", so zweifellos auch gegenständlich real auffassen überhaupt. Aber das Realitätsmoment des Auffassens stammt so wenig aus der Erfahrung wie die Räumlichkeit und ist wie diese vielmehr Voraussetzung der Erfahrung. Daß es keine Gegenstandserfahrung gibt, die nicht von vornherein (d. h. a priori) in eine naiv realistisch orientierte Gegenstandswelt hineinwüchse, ist so gewiß, wie daß es keine äußere Wahrnehmung gibt, die nicht schon mit ihrem Auftreten im Raume lokalisiert wäre.

Die Tatsache, daß es eine apriorische Realitätsthese gibt, ändert die Sachlage in der natürlichen Weltansicht für die philosophische Theorie sehr wesentlich. Es erwächst ihr daraus eine ganz bestimmte Aufgabe. Kant konnte sich damit begnügen zu zeigen, wie sich der „empirische Realismus" mit seinem Idealismus als Korrelat „vertrage". Hätte er ihn als aprioriſchen erkannt, so wäre gerade nach seiner Auffassung der Apriorität erforderlich gewesen, außer der Verträglichkeit auch noch die Bedingungen der Möglichkeit für seine Allgemeinheit und Notwendigkeit nachzuweisen. Denn sein Anspruch auf allgemeine Gültigkeit ist wohl naiv selbstverständlich, aber nicht philosophisch selbstverständlich. Er ist gerade das Problem. Dieses Problem liegt nunmehr an der Schwelle der Erkenntnistheorie.

14. Kapitel. Wissenschaftlicher Realismus.

a) Die kategoriale Umwälzung im wissenschaftlichen Weltbilde.

Die erste Kritik am natürlichen Weltbilde übt nicht die Philosophie, sondern die Naturwissenschaft. Da diese von Hause aus realistisch eingestellt ist, so bleibt die These der Realität in ihr schlechthin erhalten. Aber sie bleibt nicht inhaltlich unverändert. Das Reale ist jetzt nicht einfach das Wahrgenommene, sondern ein größerer wissenschaftlich durchgearbeiteter Erfahrungszusammenhang. Die natürliche Realitätsthese wird hier ihrer Apriorität nicht enthoben. Sie erfährt aber eine Erweiterung, die den Erfahrungszusammenhang schon voraussetzt und insofern ein empirisches Moment in sie hineinträgt. Hier darf man daher schon eher von „empirischem Realismus" reden, wie denn auch Kant mit dieser Bezeichnung in erster Linie den Standpunkt der Naturwissenschaft meinte. Es ist zwar kein durchweg aus der Erfahrung stammender Standpunkt, wohl aber der Standpunkt aller Erfahrung

Digitized by Google

als solcher. In seinen Konsequenzen freilich geht er weit über dieselbe hinaus. Denn seine Konsequenzen sind es in erster Linie, was die Naturwissenschaft über sich selbst hinaustreibt zur Naturphilosophie.

Der naive Glaube an Dinglichkeit und Anschaulichkeit alles Realen ist es, der zuerst erschüttert wird. Der kategoriale Gegensatz des „Dinges und seiner Eigenschaften" erschöpft das Wirkliche nicht. Damit fällt zugleich das Gegensatzpaar „Entstehen und Vergehen". Daß etwas „aus Nichts werde" und „in Nichts verschwinde", wird als Unmöglichkeit erkannt. Die sichtbaren Dinge, die als solche dieses Werden und Verschwinden an sich haben, können nicht das wahrhaft Reale sein. Ihr Kommen und Gehen wird als Außenseite eines tieferen Zusammenhanges durchschaut, in welchem alles ursprünglich auseinander hervorgeht. Man sucht hinter ihnen das identische Zugrundeliegende, die beharrende Substanz.

Im Substanzproblem konzentriert sich die Frage nach dem Wesen der Dinge. In den Fassungen und Formulierungen der Substanz wandelt sich das ganze Realitätsproblem ab. Was der Substanz zukommt, gilt als das Wahre; was den Charakter des Entstehens und Vergehens trägt, wird zum „Schein" herabgesetzt. Auch das „Ding" verfällt dem Schein. Damit wird das Wahrheitsproblem erst aktuell.

Das Unveränderliche macht die Veränderung und den Prozeß überhaupt verständlich. Die Kategorien der Endlichkeit müssen dieser Einsicht weichen. Die Welt verliert ihre praktisch bedingten Grenzen. Sie wird zeitlich unendlich, weil Substanz nicht entsteht und vergeht; spät, aber notwendig folgt der zeitlichen auch die räumliche Unendlichkeit. Der Weltprozeß entfaltet sich als uferloses Kontinuum. Der Mensch mit seiner Interessensphäre verschwindet in ihm als ephemerer Mikrokosmos. Der alte Anthropozentrismus erscheint als maßlose Überhebung. Mit ihm weicht langsam auch der Anthropomorphismus. Wie die wahren Eigenschaften der Substanz andere sind als die wahrnehmbaren Qualitäten, so werden als die wirklich waltenden Mächte des Kosmos andere Gesetze entdeckt als die des menschlichen Wollens und Strebens. Das Naturgeschehen wird der mythologischen Verkleidung beraubt. In seiner Nacktheit zeigt es ein ganz anderes Gesicht. Gefühllos, gesinnungslos, zwecklos waltet gleichgültige, alles verknüpfende Ursächlichkeit. Und mit dem zwecktätigen Prinzip verschwindet auch der Zufall. Alles, was geschieht, auch das scheinbar Unverknüpfte, ist tief notwendig und kann nicht anders geschehen, als es tatsächlich geschieht.

Diese gewaltige Revolution des Realitätsgedankens vollzieht sich in langatmiger Entwicklung seit den Zeiten der Vorsokratiker. In der

Digitized by Google

alten Atomistik finden wir schon fast alle Grundzüge des neuen Weltbildes beisammen. Bei Aristoteles schlägt der wiederauflebende Zweckgedanke es noch einmal in anthropomorphistische Grenzen, die das Mittelalter über herrschend bleiben. Gleichwohl wird gerade von ihm die zentrale Kategorie, die Substanz, in begrifflicher Reinheit herausgearbeitet. Zugleich aber verteilt sich hier die Last ihres Problems auf zwei heterogene Prinzipien, die materiale und die formale Substanz. Die moderne Wissenschaft behält nur die erstere bei, die letztere löst sich ihr weiter auf in die Funktion des Naturgesetzes. Und während die Gesetzesforschung die führende Rolle übernimmt, wandeln sich ihre Entwicklungsstadien entsprechend denen der Substanz (Materie, Bewegung, Kraft, Energie) ab.

b) Naturalistische Erkenntnistheorie und Materialismus.

Solange Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiete arbeitet, involviert sie keinen philosophischen Standpunkt. Ihr Realismus gehört einfach mit zum Phänomen der Wissenschaft. Der Philosophie bleibt es vorbehalten, ihn auszudeuten, ihm ihren Standpunkt überzuordnen.

Aber es bleibt nicht bei dieser kritischen Indifferenz. Die Wissenschaft färbt ab auf die Philosophie. Ihre Errungenschaften zeigen in der philosophischen Spekulation die Tendenz, sich aller, auch der ihr heterogensten Probleme, zu bemächtigen und sie nicht nur mit ihren Methoden zu behandeln, sondern auch ihren Inhalt in den für sie charakteristischen Realitätstypus einzubeziehen und als Abwandlungen desselben aufzufassen.

Diese Tendenz greift vom Naturproblem auf das Erkenntnisproblem über, sobald man das erkennende Subjekt nach Analogie des Naturgegenstandes verstehen zu können meint. Ein solches Verfahren hat das Verführende, das allemal der Einheitsgedanke hat. Wenn überhaupt der wissenschaftliche Realismus das Erkenntnisproblem stellt, so ist es zu verstehen, daß er auch die Tendenz hat, es zu lösen, d. h. den Dualismus von Subjekt und Objekt in ihm zu überwinden. Und da seine natürliche Denkrichtung auf das Objekt geht, und ihm der Gedanke, daß dieses auch dem Subjekt entspringen könnte, ganz fern liegt — ist doch der Mensch ein Stäubchen im All —, so kann er nicht anders als das Subjekt aus dem Objekt entspringen zu lassen. Hier entsteht nun jene Theorie, nach welcher aus den Funktionen des naturhaft Realen in Raum und Zeit das erkennende Bewußtsein hervorgehen soll. So wird aus der Theorie der Materie der Materialismus, aus der Biologie der Biologismus usw.

Naturproblem und Erkenntnisproblem sind aber aufs tiefste heterogen. Ihre Sphären decken sich nicht nur nicht, sie entstammen auch

Digitized by Google

ganz verschiedenen Bereichen des Gegebenen. Das erkennende Subjekt kennen wir nur aus innerer Erfahrung, die jedes Bewußtsein einzig an sich selbst macht. Will man das Bewußtsein aus bewußtlosem Sein erklären, so muß man es in seine Anfänge zurückverfolgen. Aber gerade diese Anfänge sind ewig verborgen, weil für sie entwicklungsgeschichtlich gerade die Verschiedenheit vom menschlichen Bewußtsein charakteristisch ist. Sollte also auch die Entstehung des Bewußtseins aus dem Naturmechanismus prinzipiell verständlich sein, so bliebe doch seine Entwicklung unverständlich.

Indessen versagt auch gerade die prinzipielle Denkbarkeit dieser Entstehungsweise. Aus raumzeitlichen Prozessen, Kräften und Energien, wie hochkompliziert man sie immer denken mag, resultieren immer nur wieder raumzeitliche Prozesse, Kräfte und Energien. Wie eine Innenwelt, eine Reflexion des Seins, eine Repräsentation des Realen im Erkenntnisgebilde entsteht, wird auf diesem Wege niemals verständlich. Dennoch postuliert der Materialismus dieses Entstehen. Fortschreitende Komplizierung und Höherbildung des Realen soll den ganzen Weltprozeß als Einheit umfassen, mit der anorganischen Natur beginnend, über das Formenreich der Lebewesen aufsteigend und mit dem Geiste endigend, den wir in unserem Bewußtsein kennen. Evolution soll Natur und Geist zu einer Welt zusammenschließen, indem sie den Geist als Funktion des Lebendigen und dieses wiederum als Funktion des Mechanismus faßt. Der biologische Evolutionismus, der gleichsam die Fortsetzung des Materialismus ist, treibt es sogar so weit, das Bewußtsein als natürliches Züchtungsprodukt im Daseinskampf der Arten aufzufassen — in einer Linie mit morphologischen und physiologischen Charakteren der Lebewesen.

Daß diese Theorie der Tendenz nach auf eine wirkliche Lösung des Erkenntnisproblems hinstrebt, ist nicht zu leugnen. Der Vorgang der Objekterfassung wird zum homogenen Naturvorgang, wenn erwiesen ist, daß das Subjekt in nichts anderem als dem Komplex der Nervenprozesse besteht. Der Erkenntnisvorgang ist dann ein ebenso raumzeitlicher, wie die Prozesse am Objekt. Derselben Lösung würde auch das Problem der Wahrnehmung und der Gegebenheit sich fügen. Und das Körperliche der Sinnesfunktion fordert diese Deutung ja auch geradezu heraus. Prinzipiell aber wäre, wenn die Grundaporie sich so lösen ließe, nichts im Wege, auch das Wahrheitsproblem, das Problembewußtsein und den Erkenntnisprogreß in gleicher Weise zu verstehen.

c) Gnoseologischer Übergriff des Naturalismus.

In Wirklichkeit versagt die Theorie schon beim ersten Schritt. Wie aus raumzeitlichen Nervenprozessen ein Bewußtseinsprozeß wird, wie

Digitized by Google

auch nur der einfachste Empfindungsinhalt wirklich entsteht, kann sie nicht nur nicht nachweisen, sondern auch nicht prinzipiell verständlich machen. Zwischen dem einen und dem anderen liegt ein vollständig irrationaler Hiatus, den kein verfolgbar durchgehendes Band überbrückt. Nervenvorgang und Bewußtseinsinhalt bleiben einander genau so transzendent, wie Objekt und Subjekt es im Erkenntnisproblem von Anbeginn sind. Man weiß wohl um ihre Zusammengehörigkeit, weiß um die Tatsache der „Einheit des psychophysischen Wesens" im Menschen — aber nicht anders, als wie man auch um die Einheit der Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt ohnehin wußte. Die Tatsache der Einheit bleibt hier genau so unerklärt wie dort. Das Problem ist nur verschoben. Wirklich faßbar ist immer nur die Dualität zweier wesensverschiedener Welten. Erklärt wird also nichts. Im Gegenteil, die metaphysische Hilfshypothese verschleiert das Problem nur, indem sie eine Scheinlösung vortäuscht. Man nimmt Verursachung zwischen Physischem und Psychischem an, die in unbegreiflicher Weise über den Hiatus hinüber und herüber walten soll; oder man nimmt strenge Parallelität des beiderseitigen Geschehens unter Verzicht auf direkten Zusammenhang an; oder man verlegt das Prinzip des Geistigen schon in die Materie hinein. Auf keine Weise kommt man damit der Lösung näher. Die Hilfsannahmen sind unverständlicher und metaphysischer als das Problem selbst war. Man belastet nur das Problem mit einem plus an Metaphysik, das durch nichts, auch nicht durch den theoretischen Erfolg der Einfachheit, zu rechtfertigen ist. Damit spricht sich die Theorie selbst ihr Urteil. Sie fällt mit ihren eigenen Konsequenzen.

Der naturalistische Realismus ist dem Erkenntnisproblem offenbar nicht gewachsen. Es erdrückt ihn mit der Last seiner tranzendenten Anforderungen. Diese führen ihn nicht nur zu einer Verunglimpfung des Erkenntnisproblems, sondern mittelbar auch zu einer Verdunkelung seiner eigenen Rechtmäßigkeit auf dem Gebiet der Naturwissenschaft. Denn hier besteht er zu Recht, und alle antiszientistischen Zweifel, die an ihm laut werden, sind nur eine Reaktion gegen seinen Übergriff ins Gnoseologische.

Das umgekehrte Kompetenzverhältnis ist zwischen beiden Gebieten das natürliche. Nicht Naturwissenschaft kann die Erkenntnistheorie, wohl aber diese die Naturwissenschaft fundieren. Alle Wissenschaft ist schließlich Erkenntnis und enthält ein gnoseologisches Problem, welches über ihren besonderen Gegenstand hinausreicht. Kehrt man dieses Verhältnis um, so fällt man aus einer Schwierigkeit in die andere und steht zuletzt vor lauter ungreifbaren Rätselfragen. Denn zur Irrationalität des psychophysischen Problems kommt noch der Umstand, daß

Digitized by Google

man selbst durch seine Lösung, wenn sie möglich wäre, das Erkenntnisproblem als solches noch gar nicht berührt hätte. Von dieser Seite bekäme man das Bewußtsein bestenfalls in seiner psychologischen Prozeßhaftigkeit zu fassen, niemals aber in seiner objektiven Inhaltlichkeit. Auf die letztere allein aber kommt es für das Erkenntnisproblem an. Zu den Fehlern des Materialismus und Evolutionismus häufen sich noch die des Psychologismus.

d) Rechtsgrenze der wissenschaftlichen Realitätsthese.

Der Sinn der Naturwissenschaft erschöpft sich im Naturproblem. Dieser fast tautologische Satz ist philosophisch keine Selbstverständlichkeit. Er verbietet die Grenzüberschreitung der positiv-wissenschaftlichen Gesichtspunkte und Methoden. Er ist ein Satz der Kritik.

Hält man diese Begrenzung fest, so besteht die wissenschaftliche Realitätsthese in ähnlicher Weise zu Recht, wie die natürliche. Soweit sie auch inhaltlich von dieser abweicht, sie hat mit ihr doch die realistische Grundtendenz gemein, und zugleich damit auch einen gewissen *Apriorismus der Realitätsthese*. Die Thesen der Naturwissenschaft zeigen den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, auch da, wo sie die Form von Hypothesen haben. Ihr Sinn als Gesetzeswissenschaft steht und fällt mit diesem Recht der Apriorität.

Der Erkenntnistheorie erwächst die Aufgabe, auch den wissenschaftlichen Realismus in seinen Grenzen zu *rechtfertigen*. Auch dieser Realismus ist kein theoretisch erdachter, sondern ein naiv hingenommener, auch er ist Phänomen, er gehört zu den Tatsachen der Wissenschaft und kann aus ihr nicht weggedeutet werden. Nur der Träger des Realen ist für die Wissenschaft ein anderer, als für das natürliche Weltbild; die Realität ist *dieselbe*, dem Bewußtsein transzendente. Die Substanz ist hier ebenso ansichseiend, wie dort die Dinge. Auch der wissenschaftliche Realismus muß notwendig in aller standpunktlichen Deutung ebenso gewahrt bleiben wie der naive. Er ist die übergelagerte, höhere, potenzierte Realitätsthese. Aber nur die Potenzierung als solche ist das Neue in ihr, das der Kritik ausgesetzt ist, nicht die Realität.

Diese Aufgabe der Erkenntnistheorie deckt sich mit einem ganzen Gebiet der Kategorienlehre. Denn auch hier gilt es, die Bedingungen der Möglichkeit eines a priori Notwendigen aufzuzeigen. Und diese Aufgabe ist hier um so ernster, als die wissenschaftliche Realitätsthese inhaltlich mehr behauptet als die naive. Aber ihre Entfernung von der natürlichen Gegebenheitsbasis beeinträchtigt nicht ihren Charakter als Faktum. Ihr Schwergewicht ist aus dem Gebiet der Wahrnehmung in das des Urteils verlegt. Wie aber kann das Urteil etwas über die

Digitized by Google

Realität der Gegenstände lehren, was es doch nicht unmittelbar von ihnen hernimmt? Wie kann es in seiner Fernstellung zum Gegebenen noch Anspruch auf Wahrheit erheben? Hier wurzelt die Kantische Frage nach der „Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in der Naturwissenschaft".

Mit der bloßen Stellung dieser Frage wird die Erkenntnistheorie endgültig der Naturwissenschaft übergeordnet, der Übergriff der letzteren zum Widersinn gestempelt, und das Grenzverhältnis beider Gebiete klargestellt. Die Erkenntnistheorie stellt das große Restproblem, welches die positive Wissenschaft nicht stellen kann, sondern als gelöst voraussetzt, die Rechtsfrage der Wissenschaft.

15. Kapitel. Metaphysischer Realismus.

Daß wissenschaftliche Naturprinzipien nicht zureichen, das Reich des Geistes zu umspannen, ist im Grunde eine alte Einsicht. Am erkennenden Subjekt mochte sie verborgen bleiben, solange der präzise Subjektsbegriff fehlte, am handelnden und wollenden aber konnte sie auch früher entdeckt werden. Das handelnde Subjekt aber ist ja zugleich das erkennende. Der Entfaltung des wissenschaftlichen Weltbildes geht eine zweite parallel, die des metaphysischen Weltbildes, welches auf tieferliegende Grundlagen zurückzuführen sucht, was die wissenschaftlichen nicht erklären können.

Jenseits der wissenschaftlichen Erfahrung eröffnet sich der Spekulation ein unbegrenztes Feld der Möglichkeiten. Solange der philosophische Gedanke nicht irgendwie kritisch gebunden ist, schwelgt er hier schrankenlos. Da die Macht seiner Probleme ihn unabweisbar über die Grenzen der Erfahrung hinausdrängt, so kann er nicht umhin, dem Realen hier eine Verankerung zu suchen. Des Aristoteles Formsubstanz und „erste Entelechie", Logos und Weltseele der Stoiker sind solche metaphysische Realitätsprinzipien; denselben Charakter zeigen die ontologischen Substanzen der Scholastiker, die „Realen" Herbarts, Schopenhauers „Welt als Wille", E. v. Hartmanns „Unbewußtes" u. a. m.

So sehr solche Prinzipien hinter den wissenschaftlichen an Klarheit und Gewißheit zurückstehen müssen, einen Vorzug kann man ihnen doch nicht absprechen: was jenen nicht gelingen konnte, die Einbeziehung des Bewußtseins in ihren Bereich, das gelingt hier — wenigstens prinzipiell. Und das ist kein Wunder, die metaphysischen Realprinzipien sind von vornherein daraufhin breit angelegt. So ist die Seele nach Aristoteles Entelechie, nach den Stoikern ein Bruchteil der Weltseele, nach Schopenhauer ist das Bewußtsein Erscheinungsform des Weltwillens. Gibt man diesen Theorien das Realprinzip selbst zu, so ist das Hervorgehen des Subjekts aus ihm prinzipiell durchaus denk-

Digitized by Google

bar. Daß damit eine Überwindung des Dualismus und eine Lösung des metaphysischen Urproblems der Erkenntnis angebahnt ist, läßt sich bei aller kritischen Reserve nicht leugnen.

Aber um welchen Preis ist sie angebahnt! Vor der Aufgabe, das Prinzip selbst zu fassen, versagt das Denken. Es fehlt nicht nur an positiver Bestimmtheit, es fehlt auch an negativer, fehlt überhaupt an Notwendigkeit. Das Prinzip wächst nicht unabweisbar aus dem Problem hervor, ist keine unvermeidliche Hypothese. Schon die parallele Vielheit der Fassungen belehrt über die Willkürlichkeit der ihm beigelegten Bestimmungen. Im Grunde bestehen die letzteren in *entlehnten* empirischen oder gar anthropomorphen Realitätszügen, die auf das Prinzip übertragen und so ins Kosmische und Metakosmische potenziert sind. In erster Linie müssen dazu die Qualitäten des Geistigen herhalten. Entelechie, Logos, Weltwille, Unbewußtes zeigen deutlich diesen Typus von *Anthropomorphismus*. Die Prinzipienbildung wird zum vagen Analogiespiel, ja zum Zirkelschluß: was erklärt werden sollte, wird vorausgesetzt und auf das Prinzip übertragen; das Problem wird nur verschoben.

Am unschuldigsten ist dieses Verfahren noch, wo es offen zu Werke geht, wie im Theismus. Hier ist einfach das demonstrandum, der Geist, ins Unendliche potenziert, dem Realen als petitio vorausgeschickt. Irreführend wird der Schein der Objektivität aber, wo dem Geiste nur das Zweckprinzip entlehnt und dann hypostasiert wird, wie im „Weltwillen" oder im „Unbewußten". Hier versteckt sich der fehlerhafte Zirkel hinter einer Begriffsbildung, die den Anthropomorphismus geflissentlich versteckt.

Der spekulative Realismus vertauscht das unvermeidliche Minimum an Metaphysik, welches das Erkenntnisproblem enthält, gegen ein Maximum, mit dem er das Realprinzip weit über seine Tragkraft belastet. Charakteristisch für dieses Verfahren ist aber, daß die angebahnte Lösung des Problems trotz allem nicht zustandekommt. Man begreift an solch einem Prinzip wohl, *daß* es Bewußtsein hervorbringen kann, aber nicht *wie* es das kann, z. B. nicht wie die zwecktätige Substanz sich zum Erkenntnissubjekt individualisiert. Gerade die geflissentlich angestrebte Transzendenz und Irrationalität der Substanz erweist sich als schwerstes Hindernis, weil sich an ihr überhaupt nichts mehr sicher in seinem „Wie" erschauen läßt.

Dazu kommt noch eine weitere Schwäche des Standpunktes. Die Substanz ist hier ja nicht identisch mit dem Objekt der Erkenntnis, die Spekulation hat sie bewußt über dieses hinausgerückt. Es genügt also nicht, zu zeigen, wie sie zum Subjekt wird, es bleibt auch noch zu zeigen, wie sie *zum Objekt wird*. Hier aber waltet dieselbe Schwierigkeit

Digitized by Google

wie dort. Daß die Substanz das Objekt hervorbringt, widerspricht ihrem Wesen nicht, es ist durchaus verständlich; aber wie das geschieht, bleibt so unbegreiflich als die Substanz selbst. Dabei liegt gerade in diesem Punkt das bedenklichste Problem. Das Objekt ist, gegen die Substanz gesehen, Schein. Dennoch soll die Substanz gemäß ihrem eigenen Wesen diesen „Schein", das unwahre Bild ihrer selbst hervorrufen. Es bedürfte also eines bestimmten Gesetzes für den Umsatz aus dem Sein in Schein, welches die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Scheins erklärte. An Versuchen, solch ein Gesetz zu formulieren, fehlt es nicht. Aber über den Charakter des Gleichnisses können die Formulierungen nicht hinauskommen. Auch hier schiebt die Jenseitigkeit des Prinzips den Riegel vor.

Diese spekulative Metaphysik ist es, deren Berechtigung die Vernunftkritik an der Wurzel abschnitt — nicht auf Grund ihrer Konsequenzen, sondern ihrer Methode. Aber nicht gegen die metaphysische Behandlung des Erkenntnisproblems richtete sich hier die Kritik. Sie hätte das auch nicht gekonnt, selbst wenn sie nicht durch anderweitige Grundfragen der Metaphysik präokkupiert gewesen wäre. Denn sie sah gar nicht das Metaphysische im Erkenntnisproblem. Eine Kritik der Erkenntnismetaphysik ist daher weder von Kant, noch vom späteren Kritizismus geliefert worden. Sie steht auch heute noch aus und kann überhaupt nur geliefert werden, wenn über das engere Erkenntnisproblem auf aporetischem Wege Klarheit geschaffen ist.

III. Abschnitt: Idealistische Theorien.

16. Kapitel. Empirischer Idealismus.

a) Skeptischer und sensualistischer Subjektivismus.

Die natürliche und die wissenschaftliche Weltansicht sind realistisch. Es kann daher weder einen natürlichen, noch einen der Wissenschaft als solcher eigentümlichen Idealismus geben. Erst philosophische Spekulation bringt es zur These der Idealität des Gegenstandes. Es gibt nur philosophischen Idealismus.

Er braucht deswegen nicht metaphysisch zu sein. Den ersten Schritt in seiner Richtung macht die psychologische Denkweise. Da sie von empirischen Daten ausgeht und sich ungeachtet mancher stillschweigend aprioriſchen Voraussetzungen streng an die innere Erfahrung hält, so trägt ihre standpunktliche These den Charakter eines „empirischen Idealismus".

Die wissenschaftliche Weltansicht hat die natürliche erschüttert. Die Psychologie tut einen weiteren Schritt gegen beide. Sie hebt den Realismus auf, stellt ihn auf den Kopf. Die Naturwissenschaft brach

Digitized by Google

mit dem Glauben, daß die Wirklichkeit der naiven Vorstellung von ihr gleiche, ließ aber ihr Ansichsein bestehen. Die Reflexion auf das Subjekt bricht auch hiermit: die Dinge gleichen nicht nur nicht den Dingvorstellungen, sondern es gibt sie in Wirklichkeit gar nicht. Wir kennen nur unsere Vorstellungen, und es gibt nur Vorstellungen. Diesen gegenüber ist gar nichts, dem sie gleichen oder nicht gleichen könnten. Das reale Objekt außer dem Bewußtsein ist eine Fiktion.

Die antike Skepsis bereitet diesen Gedanken vor, ohne die idealistische Konsequenz zu ziehen. Sie beginnt mit der Subjektivität der Wahrnehmung und dem Fehlen des Kriteriums (6. d. 5). Wir können nichts von den Dingen wissen, wenn die Art, wie wir sie erfassen, nichts als unsere „Vorstellungen" oder „Zustände" gibt. Eine den Gegenstand erfassende Vorstellung mag es wohl geben, aber wir können nicht wissen, ob sie „erfassend" ist oder nicht. Ein „Anzeichen", durch welches wir darum wissen könnten, müßte der Vorstellung selbst anhaften und selbst ein subjektiver Zustand sein, wäre also derselben Skepsis ausgesetzt. Wir können also überhaupt nicht wissen, ob es den realen Gegenstand gibt oder nicht. Das Bewußtsein ist in sich gefangen (6. a. und 8. b.).

Der neuzeitliche Sensualismus führt den Subjektivismus weiter durch. Was bleibt eigentlich übrig, wenn man von einem Dinge, so wie es in der Wahrnehmung gegeben ist, die sinnlichen Qualitäten abzieht, die ja doch sekundär und subjektiv sind? Etwa ein Komplex „primärer Qualitäten", ein „Ausgedehntes", wie Descartes meinte? Nein, denn ohne qualitative Bestimmtheiten gibt es kein bestimmtes Räumliches; zudem ist Räumlichkeit selbst für das Subjekt ein Produkt von Gesichts- und Tastwahrnehmung. Oder etwa eine unbekannte Substanz ohne Räumlichkeit? Aber wie kommen wir zur Annahme einer solchen, wenn sie doch unbekannt bleibt? Außerdem wäre sie eine Art „allgemeines Ding", was ein Widerspruch in sich selbst ist; denn das Reale ist nicht allgemein, und das Allgemeine ist nicht real, es besteht nur als Erkenntnisideal (Nominalismus). Was bleibt also übrig als realer Kern in den Dingen? Berkeley antwortet: Nichts! Die sogenannte Außenwelt ist nichts als die Komplexion unserer Vorstellungen. Es gibt sie also in Wahrheit gar nicht. Es gibt nur die Vorstellungen und deren Zusammenhänge. Hier steht das Sein der Dinge gar nicht mehr in Frage, wie in der Skepsis; es ist ersetzt durch das Vorstellungsprodukt. Schroff sensualistisch ausgedrückt: esse est percipi.

b) Aufhebung der Realitätsthese und Solipsismus.

Dieser psychologische Idealismus bleibt bei der Auflösung des natürlichen Realitätsbegriffs nicht stehen. Er wagt sich auch an den

Digitized by Google

wissenschaftlichen, den Substanzbegriff. Für die subjektivistische Analyse ist es gleichgültig, ob das Reale im Sinnfälligen oder im Hypothetischen gesucht wird. Beides ist der Vorstellung gleich transzendent. Beharrung der Materie, Bewegung oder Energie ist um nichts realer als Entstehen und Vergehen der Dinge, zu deren Erklärung sie angenommen ist. Damit wird auch die wissenschaftliche Realität, die sich realer als die natürliche dünkt, zum Schein herabgesetzt. Hier nähert sich der Idealismus dem metaphysischen Realismus, nur daß er hinter der Welt des Scheins nicht eine verborgene Realität sieht, sondern auch diese prinzipiell ablehnt. Als einziges Reales bleibt das Subjekt bestehen. Das Cogito ergo sum bleibt der einzige Angelpunkt des Seins.

Die Konsequenz des Idealismus führt aber noch weiter. Das Subjekt, dessen Realität als einzige bestehen bleibt, ist ein individuelles. Das fremde Bewußtsein ist ihm genau so transzendent wie die Dinge. Es weiß auch von ihm nur durch Wahrnehmung, es hat, genau genommen, auch nur die Vorstellung des fremden Bewußtseins. Es kann für die Vielheit der fremden Subjekte, mit denen es lebt, so wenig Realität beanspruchen als für die Dinge. Die Folge ist: das eigene Bewußtsein bleibt als einziges Reales übrig, die Personen der Außenwelt verfallen mit dieser dem Schein. Auch von ihnen gilt das esse est percipi. Der Mensch bleibt mit sich allein in der Welt, als solus ipse. Vielmehr, diese Welt ist nichts als sein Bewußtsein. Ein solcher „Solipsismus" ist zwar im Ernst niemals zum Standpunkt eines Systems erhoben worden. Aber daß der subjektive Idealismus ihn als Konsequenz gar nicht vermeiden kann, ist evident.

Hier haben wir nun eine Lösung des Erkenntnisproblems, die den extremsten Anforderungen genügen könnte. Die Dualität von Subjekt und Objekt ist verschwunden. Die ganze Erkenntnisrelation ist eine innersubjektive Angelegenheit. Daß Vorstellungen dem Subjekt „gegeben" sind, von ihm „erfaßt" werden, kann kein weiteres Rätsel sein. Ihr Wesen besteht ja gerade in der Zugehörigkeit zu ihm. Und dennoch ist das Problem nicht gelöst. Es kehrt nur in verschobener Form wieder.

Charakteristisch für das Erkenntnisphänomen ist eben gerade das unaufhebbare Gegenüber von Subjekt und Objekt, dank welchem das letztere niemals im ersteren aufgeht (5. a. 1). Hier ist es prinzipiell aufgehoben. Da aber das Phänomen als solches nicht aufhebbar ist, so muß die Theorie es erklären, es aus der Aufhebung wiederherstellen. Daß das Subjekt sein Objekt für ein ansichseiendes hält (5. e. 1 u. 2), kann auch der Idealismus nicht in Abrede stellen. Er muß also zeigen, wie aus der Einheit des Subjekts das Gegenüber von Subjekt und Objekt hervorgeht, d. h. wie das Objekt als Vorstellung vom Subjekt hervorgebracht und dennoch von ihm selbst für etwas anderes als bloße

Digitized by Google

Vorstellung gehalten werden kann, nämlich für ein ihm Gegebenes und von ihm Unabhängiges.

Man kann, wie Berkeley, dieses Problem übersehen, oder es für unwesentlich halten. Dann übersieht man nichts geringeres als die Kernfrage des Erkenntnisproblems. Die Durchführung des Standpunktes kann ihm nicht ausweichen. Dann fragt es sich aber: was affiziert das Subjekt in der Wahrnehmung? Da es kein äußeres Reales gibt, so kann es sich nur um Selbstaffektion des Subjekts durch innere Vorgänge handeln. Sind diese Vorgänge nun Bewußtseinsvorgänge, so müßte das Subjekt sich willkürlich beliebige Inhalte objizieren können. Das widerspricht der Wahrnehmung, die diese Willkürlichkeit nicht hat und sich eben dadurch von freier Phantasie unterscheidet. Wahrnehmung ist offenbar an etwas gebunden, worüber sie nicht Herr ist. Und ebenso, nur weniger greifbar, ist es in aller und jeder Erkenntnis. Sie müßte also an gewisse innere Vorgänge gebunden sein, die streng gesetzmäßig, aber unabhängig vom Bewußtsein ablaufen.

c) Die „unbewußte Produktion" und die Selbstaufhebung des Idealismus.

Aber auch damit ist das Problem nicht gelöst. Wie verträgt sich hiermit das Bewußtsein der Objektivität und Transzendenz, jener charakteristische Index der Unabhängigkeit des Gegenstandes, der allem Gegenstandsbewußtsein anhaftet? Wie kann das Subjekt sein Objekt für ein äußeres und gegebenes halten, nachdem es selbst es hervorgebracht hat?

In der Geschichte des Idealismus ist diese Frage erst spät in Schärfe herausgearbeitet und behandelt worden; in Fichtes Wissenschaftslehre und Schellings System des transzendentalen Idealismus. Die Lösung, die hier gegeben wird, läßt sich leicht a priori als die einzig mögliche erkennen und ist daher entscheidend für die Rechtsfrage des empirischen Realismus. Ihr gedanklicher Schöpfer ist Fichte allein; Schelling aber gibt ihr die durchsichtige und abschließende Formulierung. Daß beide sie nicht auf den empirischen, sondern auf den transzendentalen Idealismus beziehen, ist der Unklarheit ihres eigenen Standpunktes, speziell ihres Bewußtseinsbegriffs („Ich") zuzuschreiben. Das Bewußtsein kann sein eigenes Produkt nur dann für gegeben halten, wenn es um die Produktion desselben nicht weiß. Diese muß also im Subjekt unbewußt vor sich gehen. Die Prozesse und Funktionen, die das Objekt hervorbringen, können dann keine Bewußtseinsfunktionen im eigentlichen Sinne sein. Sie müssen unterhalb der Schwelle des Bewußtseins in der Tiefe des Subjekts vor sich gehen. Genauer, sie müssen die sehr eigentümliche Lage zur Bewußtseinsschwelle ein-

Digitized by Google

nehmen, daß die Produktion unbewußt bleibt, das Produkt allein aber ins Bewußtsein fällt. Für sein Eigenes, Subjektives hält das Subjekt nur das, dessen Entstehung in seinem Bereich es verfolgen kann. Was ihm direkt als fertiges Gebilde zum Bewußtsein kommt, hält es notwendig für ein von außen Gegebenes, auch wenn es in Wirklichkeit sein eigenes ist. So ist es mit den Traumgebilden, mit Halluzinationen usw. So allein kann auch der Idealismus die Objektivität und Unabhängigkeit des Gegenstandes verstehen. Die ganze Außenwelt muß ihm notwendig das Produkt unbewußter Subjektstätigkeit bedeuten.

Aber gerade diese evident einzige und unvermeidliche Lösungsmöglichkeit stürzt ihn in eine neue Aporie, welche die These der Idealität selbst bedroht. Die scheinbare Realität des Objekts ist hier an die wirkliche Realität einer unbewußten Funktion gebunden. Das Reale, das sich hinter dem Objekt birgt, ist also keineswegs das Bewußtsein selbst, also auch nicht das Subjekt als erkennendes, sondern gerade das Subjekt, sofern es nicht erkennendes ist. Damit aber ist bereits die These des Idealismus aufgehoben: das erkennende Subjekt ist nicht das einzige Reale, neben ihm steht noch ein anderes Reales, welches das Gebende hinter der Gegebenheit ist. Ob dieses zweite Reale „vor" oder „hinter" ihm liegt, macht keinen prinzipiellen Unterschied aus; das Entscheidende ist, es liegt außerhalb seiner. Der Sinn des Idealismus ist, daß alles scheinbar Außerbewußte im Bewußtsein wurzelt; hier aber wurzelt es in einem Unbewußten. Das Subjekt ist nicht mehr einfach das Bewußtsein, sondern mehr als dieses. Es ist gespalten in Bewußtes und Unbewußtes. Letzteres aber ist ein Reales hinter dem Bewußtsein mit genau derselben Unabhängigkeit und Selbständigkeit, wie sie ursprünglich dem Objekt zugeschrieben wurde. Tatsächlich steht das Reale, dessen Vorhandensein das Auftreten der Vorstellung bedingt, wieder außerhalb des Bewußtseins da; nur nicht mehr vor ihm, sondern hinter ihm. Der Idealismus ist über seine eigenen Konsequenzen gestürzt. Er ist ohne Übergang in metaphysischen Realismus umgeschlagen.

Auch abgesehen von dieser grundsätzlichen Selbstaufhebung des empirischen Idealismus stehen ihm die schwersten Bedenken entgegen. Erstens ist er gezwungen, eine gewaltige Last metaphysischer Annahmen auf sich zu nehmen, um „unbewußte Produktion" verständlich zu machen. Er verfehlt also durchaus das kritische Minimum an Metaphysik. Zweitens reicht das Maximum an Metaphysik, das er in Kauf nimmt, nicht einmal aus, um das Problem zu verarbeiten. Als Wahrheitskriterium kann er nur immanente Übereinstimmung aufweisen. Ein inhaltliches Residuum, auf welches sich ein Wissen des Nichtwissens und ein aktives Erkenntnisstreben beziehen könnten, kann er weder

Digitized by Google

im Bewußtsein, noch außer ihm gelten lassen. Wahrheit, Problem und Progreß werden zur Fiktion.

Drittens aber hat er den natürlichen (und wissenschaftlichen) Realismus aufgehoben, statt ihm die Stelle im System anzuweisen. Er leugnet ihn einfach als Tatsache. Die Tatsache aber ist immer stärker als die Theorie, der natürliche Realismus ist stärker als der subjektivistische Idealismus. Er hebt ihn genau an dem Punkte aus den Angeln, an welchem jener ihn aufzuheben meinte.

17. Kapitel. Transzendentaler Idealismus.

a) Kants „Subjekt überhaupt" und die Wiederherstellung der natürlichen Realitätsthese.

Die Kantische „Widerlegung des Idealismus" räumte mit dem empirischen Idealismus so gründlich auf, wie es eine realistische Kritik niemals vermocht hätte. Gerade die These des Idealismus selbst sah sich durch ihn bedroht, weil er den berechtigten naiven Realismus auf den Kopf stellte. Man kann indessen die idealistische These mit dem letzteren sehr wohl vereinigen, wenn man davon absieht, sie mit dem empirischen Subjekt zu verknüpfen.

Man kann von Erkenntnis noch in anderem Sinne sprechen als dem der aktualen Objekterfassung durch ein menschliches Einzelbewußtsein. Es gibt auch die Erkenntnis im Großen, den „sicheren Gang der Wissenschaft", der in geschichtlicher Entfaltung über das Einzelsubjekt hinweggeht und niemals in ihm aufgeht. Die Stufen dieses Ganges haben dem Erkennen des Individuums gegenüber etwas Objektives, Übergreifendes, an dem der Einzelne wohl teilhaben kann, das aber gegen dieses sein Teilhaben gleichgültig dasteht. Es ist nicht nötig, diesen Erkenntnisbegriff auf einen bestimmten „Stand der Wissenschaft" zu beschränken, der freilich auch als solcher schon die gleiche Übersubjektivität zeigt. Er umfaßt vielmehr gerade die sich ablösenden Stufen, und die Tendenz jeder einzelnen Stufe über sich selbst hinaus ist für ihn ebenso wesentlich wie das Gemeinsame und Übergreifende des nichttheoretischen Bewußtseins. In streng theoretischer Beschränkung aber kann man die in Frage stehende Erkenntnissphäre als die der „möglichen Erfahrung" bezeichnen, die niemals aufgeht in jeweils wirklicher Erfahrung.

Wie das Objekt hier in einem ganz weiten, niemals abschließbaren Sinn genommen wird, so auch das Subjekt, und mit ihm die ganze Erkenntnisrelation. Ein empirisch reales Subjekt, das dem Bereich „möglicher Erfahrung" entspräche, gibt es nicht. Real ist nur das individuelle Subjekt. Aber da Erkenntnis als Gang der Wissenschaft eine geschichtliche Realität ist, so hat es einen ganz bestimmten philosophischen Sinn, ihr das Korrelat eines idealen Subjekts großen Stils

Digitized by Google

gegenüberzustellen, ein „Subjekt überhaupt", oder ein „transzendentales Subjekt". Daß dieses nicht zu einem realen hypostasiert werde und den metaphysischen Charakter eines göttlichen intellectus infinitus annehme, ist natürlich die erste Bedingung, unter der die erweiterte Subjektsthese als kritisch-ideale zu Recht besteht. Bezieht man nun die These des Idealismus auf dieses „transzendentale Subjekt", so wird das Objekt zum Produkt des letzteren und der Standpunkt zum „transzendentalen Idealismus".

Die Hauptschwierigkeit des empirischen Idealismus ist damit gehoben. Nicht das empirische Einzelsubjekt produziert das Objekt; von unbewußter Produktion und ihren Aporien ist hier nicht mehr die Rede. Das Objekt tritt dem empirischen Subjekt als fertiges, gegebenes entgegen. Der Index der Gegebenheit in der Wahrnehmung ist kein Schein, der natürliche Realismus (von Kant der „empirische" genannt) bleibt unangetastet. Das Objekt ist zwar kein „Ding an sich", wohl aber real im Sinne der „Erscheinung", die unabhängig vom Verhalten des Menschen ihre eigene, geschlossene Gesetzlichkeit hat und ihr gemäß notwendig ist.

Diese das Objekt bestimmende Gesetzlichkeit wurzelt in kategorialen Funktionen, die dem transzendentalen Subjekt angehören. Das Letztere ist hiernach keine Fiktion, sondern in diesen seinen objektbildenden Funktionen sehr wohl aufzeigbar. Dem Einzelsubjekt kommt das in der höchst rätselhaften, aber gar nicht zu leugnenden Tatsache der Erkenntnis a priori zum Bewußtsein. Und hier liegt der Kernpunkt der ganzen Theorie. Aprioriische Erkenntnis beansprucht allgemein für jedes Subjekt zu gelten; und sie gilt tatsächlich für jeden, der überhaupt imstande ist, ihren Inhalt zu fassen. An ihr also eröffnet sich der Einblick in den übergreifenden Zusammenhang der Erkenntnis, der die scheinbar getrennten Welten der Einzelsubjekte verbindet. Die philosophische Reflexion entdeckt hier, daß der Verstand gemeinsam und einheitlich für alle ist, und daß es eine Fiktion ist, vom Einzelbewußtsein als Isoliertem zu sprechen, als hätte es einen eigenen Verstand für sich. Es gibt eine Erkenntnisnotwendigkeit, die gemeinsam ist, die in jedem Subjekt arbeitet und in jedem die gleiche Gesamtstruktur der Objektwelt hervorbringt. Die gemeinsame Welt der Objekte, in der wir leben, kann hiernach nicht wesenhaft verschieden sein von dem gemeinsamen Urgrund aller Subjektivität überhaupt, dem transzendentalen Subjekt.

b) Apriorismus der Prinzipien und „kopernikanische Revolution" des Weltbildes.

Angesichts dieses übergreifenden Apriorismus gewinnt die These des Idealismus Halt. Die Gegenstände können offenbar keine andere

Digitized by Google

Realität haben als die von notwendigen, kategorial beherrschten „Erscheinungen" (Phänomenen); es wird müßig, darüber hinaus noch nach „Dingen an sich" zu fragen. Die „objektive Realität", die den Dingen zweifellos zukommt und ihnen das Ansehen eines Ansichseienden gibt, ist nur „empirische Realität", d. h. eine solche, die nur für den Gesichtspunkt des empirischen Subjekts besteht.

Indem so der empirische (der naive und wissenschaftliche) Realismus zu seinem Recht kommt, rechtfertigt sich der transzendentale Idealismus: „ideal" sind die Gegenstände ja nur insofern, als ihre Prinzipien Funktionen des transzendentalen Bewußtseins sind. Das aber müssen sie sein, sonst könnte der Verstand nicht a priori Urteile über das Objekt fällen, die ungeachtet ihres „subjektiven" Ursprungs zutreffend sind. Das aber ist das Erstaunliche im „Faktum der Wissenschaft", daß solche Urteile gefällt werden und sich in der Erfahrung als zutreffend bewähren. Kant gab dieser Tatsache des Apriorismus die Formel, daß „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" sind, oder, was dasselbe besagt, daß die Kategorien des Verstandes zugleich Gesetze des Gegenstandes sind und deswegen objektive Gültigkeit in synthetischen Urteilen a priori haben. Die aprioriischen Prinzipien verbinden also nicht nur die scheinbar getrennten Subjekte in der Einheit einer gemeinsamen Vernunft, sondern auch zugleich Subjekt und Objekt in der Einheit einer zugleich subjektiven und objektiven Gesetzlichkeit.

Hier wird das Rätsel der Erkenntnis von innen heraus beleuchtet. Wie ist es möglich, daß ein Subjekt das Objekt „erfaßt", das doch nicht in ihm ist? Nach Kant ist es dadurch möglich, daß beide auf den gleichen Prinzipien (Raum, Zeit und Kategorien) aufgebaut sind. Wenn das Objekt und sein Erkenntnisbild auf gleichen Gesetzen und Formungen basieren, so müssen sie ja einander entsprechen. Das Subjekt kann also über den Gegenstand urteilen, ohne aus sich hinauszugreifen, weil es die Gesetze des Objekts in sich trägt. Die berühmte Formel, daß „der Verstand der Natur die Gesetze vorschreibt", verliert ihre Paradoxie, wenn man diesen Verstand als den gemeinsamen des „transzendentalen Subjekts" versteht. Das Letztere enthält eben die Naturobjekte in sich, während der empirische Verstand sie eben deswegen außer sich und unabhängig von sich vorfindet.

Das ist der Sinn der „kopernikanischen Revolution" des Weltbildes, die Kant für sich in Anspruch nahm. Wie der irdische Beobachter den Sternhimmel eben deswegen in Drehung sieht, weil vielmehr er selbst sich dreht und jener stillsteht, so kann auch der empirische Verstand die Objekte eben deswegen als real gegeben „erfassen", weil sie sich

Digitized by Google

vielmehr nach seinen Gesetzen, d. h. nach Verstandesgesetzen überhaupt richten.

Im transzendentalen Idealismus ist eine Theorie entworfen, die auf die ganze Reihe der Erkenntnisaporien Antwort gibt. Wahrheit besteht für das empirische Subjekt in der Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekt — eben weil es sich für das transzendentale Subjekt, das die Objekte mit umfaßt, nur um immanente Übereinstimmung mit sich selbst handeln kann. In der aprioriſchen Einsichtigkeit der letzteren liegt das Kriterium der Wahrheit. Dem empirischen Subjekt stellt das Kriterium sich als Übereinstimmung seiner synthetischen Urteile mit der Erfahrung dar; denn in dieser sind die allgemeinen Verstandesgesetze schon enthalten.

Ebenso ist es mit dem Problembewußtsein und dem Erkenntnisprogreß. Das Objekt wird in keiner wirklichen Erfahrung erschöpft, weil es Gegenstand „möglicher Erfahrung" ist. Es ist aber auch in seinem unerkannten Teil durch „reine Verstandesbegriffe" bestimmt. Daher kann es ein aprioriſches Bewußtsein des Unerkannten geben, ein Wissen des Nichtwissens. Zugleich aber ist eben deswegen ein Fortschreiten der Erkenntnis an ihm möglich, ein weiteres Erfassen des Unerkannten durch dieselben Verstandesbegriffe, die auch das Erkannte beherrschen. Auch hier hängt alles an dem kategorialen Grundverhältnis, welches in der Identität der Kategorien der Erkenntnis mit denen des Gegenstandes besteht. Erkenntnis kann in infinitum weiterschreiten, weil der Gegenstand eine unerschöpfliche Aufgabe, ein ewiges „X" möglicher Erfahrung darbietet, welches gleichwohl durchweg unter den Gesetzen des Verstandes steht.

c) „Ding an sich" und Affektion der Sinne.

Das System des transzendentalen Idealismus durfte sich mit Recht das „kritische" nennen. Es weist keine Probleme ab. Es ist auch aus seinen eigenen Konsequenzen heraus nicht leicht anzugreifen. Am ehesten verführen dazu noch die Grenzprobleme, wie das der Wahrnehmung und das des „Dinges an sich". Der Streit um das letztere darf freilich nicht zur immanenten Kritik gerechnet werden. Immerhin ist es wahr, daß sein Begriff bei Kant zweideutig blieb. Das System hat keinen rechten Raum dafür, sollte seiner auch theoretisch nicht bedürfen. Läßt man das „Ding an sich" gelten, so bildet es neben dem „Subjekt überhaupt", das sonst alles umschließt, ein zweites Reales, so daß am Verhältnis beider die Relation von Subjekt und Objekt wiederkehrt, diesmal aber als transzendente im eminenten Sinn. Kant begegnete dem durch die Fassung des Dinges an sich als „Noumenon im negativen Verstande", das wohl noch denkbar, aber nicht er-

Digitized by Google

kennbar ist. Die fragliche Relation ist also nicht die Erkenntnisrelation. Erkenntnis ist eine innere Angelegenheit des „Subjekts überhaupt", eine äußere nur für das empirische Subjekt; sie kommt daher für das Ding an sich nicht in Betracht.

Dennoch findet sich ein zweiter Gedankenzug in der Kritik der reinen Vernunft, der das Ding an sich positiv mit der Erkenntnis verknüpft. Er wurzelt im Problem des Erkenntnisprogresses, sein Leitbegriff ist die „transzendentale Idee". Das „X" des Gegenstandes, welches dem Subjekt als ewige Aufgabe vorschwebt, muß als „transzendentales Objekt" gedacht werden. Seine Erfassung könnte nur einem „intuitiven Verstande" gegeben sein, der die „Totalität der Bedingungen" in ihm durchschauen könnte. So sehr Kant diese Möglichkeit für den menschlichen Verstand ablehnt, er knüpft damit doch das Noumenon an das weitere Objektproblem und gibt ihm dadurch einen positiven Sinn. Von der noch positiveren Fassung desselben in der Ethik darf hier abgesehen werden. Denn mit dem Regulativ der „Idee" ist der Erkenntnisprogreß schon an ein Reales gebunden, das in der transzendentalen Idealität keinen Raum findet. Hier ist der Punkt, in welchem das System über sich selbst hinaustendiert.

Das Problem der Wahrnehmung geht zwar in der Anlage des Systems auf, findet aber aus ähnlichem Grunde keine rechte Lösung in ihm. Die Unterscheidung von Spontaneität und Rezeptivität, Verstand und Sinnlichkeit, ist grundlegend für die Restriktion der Kategorien auf mögliche Erfahrung. Sie kann daher auf keine Weise aus dem System eliminiert werden. Der Spielraum für die Sinneswahrnehmung als selbständige Instanz ist auch von Kant vorgesehen: die Sinne können vom empirischen Objekt affiziert werden, weil dieses ihnen als empirisch reales in Raum und Zeit gegenübersteht. Kant aber läßt sie vom „transzendentalen Objekt" affiziert werden. Wie das geschieht, bleibt unverständlich, da doch das „transzendentale Objekt" vielmehr nicht Gegenstand der Sinne sein soll. Die Erklärung hierfür bleibt Kant schuldig. Gerade hier aber liegt das exemplum crucis alles Idealismus.

Aber noch weit tiefer ins Ungewisse führt die Aporie, die sich an die Voraussetzungen des Systems knüpft. Der Träger des ganzen Baues ist das „Bewußtsein überhaupt". Es steht daher von vornherein als das letzte Reale da, hinter der Idealität seiner Gebilde. Das widerspricht aber der Art, wie es ursprünglich allein angenommen werden konnte. Danach ist es gerade nicht real, sondern bloß das ideale Korrelat des Erkenntnisprogresses. Ist es also bei Kant doch schon hypostasiert? Als Träger des Realen kann es diesem Vorwurf nicht gut entgehen; auch dann nicht, wenn man das Reale als „Er-

Digitized by Google

scheinung" im strengen Sinne nimmt. Wie der empirische Idealismus das empirische Subjekt als einziges Reales gelten lassen muß, so der transzendentale das „Subjekt überhaupt"; sonst wird die Tatsache der Erscheinung selbst zum Schein. Das Vehikel des Erscheinens muß Realität haben, sonst kann es die Erscheinung auch als solche gar nicht geben. Damit aber wäre ein „Ding an sich" zur Grundlage des Systems gemacht; und zwar wäre seine Erkennbarkeit grundsätzlich anerkannt, während Kant Dinge an sich für unerkennbar erklärt hat. Solche Erkennbarkeit würde auf denselben Kategorien beruhen müssen, deren Restriktion auf Erscheinungen die entscheidende These der Kritik ausmacht. Hier steht der transzendentale Idealismus bereits auf der äußersten Grenzscheide des metaphysischen Idealismus.

d) Transzendentaler Subjektivismus.

Die These des „Subjekts überhaupt" stützt sich auf den Apriorismus. Aber besteht denn die subjektivistische Auffassung des Apriorischen zu Recht? Müssen Kategorien durchaus als „Verstandesbegriffe", Raum und Zeit durchaus als „Anschauungen" verstanden werden? Müssen Gesetze und Relationen durchaus Funktionen eines „Subjekts überhaupt" sein? Liegt es nicht auf der Hand, daß sie auch direkt Bestimmtheiten des Gegenstandes sein könnten? An diesem Einschlag des Subjektivismus hat die These der transzendentalen Idealität ihre stärkste Stütze. Aber ist dieser *transzendentale Subjektivismus* wirklich ebenso sicher im Erkenntnisphänomen gegründet, wie der Apriorismus selbst?

Man kann für ihn anführen, daß sonst nicht zu verstehen wäre, wie das Subjekt um die Kategorien wissen könnte. Ja, wie kann der Verstand überhaupt synthetische Urteile a priori über den Gegenstand fällen, wenn er die Gesetze der Synthese nicht als die seinigen in sich trägt? Aber dafür würde ja die Formel des „obersten Grundsatzes" genügen, daß die Prinzipien des Verstandes zugleich die des Objekts sein müssen. Diese Formel braucht an sich gar nicht subjektivistisch ausgelegt zu werden. Sie braucht nicht zu bedeuten, daß die Prinzipien des Objekts im Subjekt zu suchen sind, oder daß der Verstand der Natur die Gesetze vorschreibt. Sie läßt auch die Möglichkeit zu, daß die Sphäre der Gegenstände und die des Bewußtseins getrennt bestehen und *nur ihre Prinzipien zusammenfallen*. Eine einzige Prinzipienreihe könnte „zugleich" im Verstande *und* in der Natur walten, und diese Identität der Prinzipien würde genügen, synthetische Urteile a priori zu ermöglichen. Eines „Subjekts überhaupt" als Vehikel der Prinzipien bedarf es dazu gar nicht. Was Subjekt und Objekt umfaßt, ist dann eben einfach die Geltungssphäre von Raum,

Digitized by Google

Zeit und Kategorien. Die Apriorität derselben kann so gut objektiv wie subjektiv bestehen. Mit Anschauung, Begriff und Urteil hat sie als solche nichts zu tun. Im Gegenteil, es darf fraglich erscheinen, ob irgendein Verstandesbegriff die Kategorie jemals adäquat begreift, ob Raum und Zeit in irgendwelcher, wie immer „reinen", Anschauung aufgehen. Anschauung wie Begriff dürften Versuche sein, das Apriorische rein zu erfassen. Aber daß dieses in ihnen nicht erschöpft wird, dafür gibt es sichere Anzeichen. Gerade die subjektivistischen Fassungen des Apriorischen sind also sekundär; sie sind für sein Wesen nicht charakteristisch, auch wenn man sie streng auf das „transzendentale Subjekt" bezieht. Dann aber darf aus der Apriorität synthetischer Urteile auch nicht auf die Idealität der beurteilten Gegenstände geschlossen werden.

Die Wahrheit ist, daß die Tatsache des Apriorismus *den Idealismus in keiner Weise involviert*. Kants „oberster Grundsatz", der diese Tatsache schlicht formuliert, ist nicht an die Voraussetzung gebunden, daß das Objekt seine Prinzipien im Subjekt habe. Noch weniger rechtfertigt er die Annahme, das Objekt müsse ganz in einem „Subjekt überhaupt" wurzeln und aus ihm hervorgehen. Kant hat vielmehr in seinem „obersten Grundsatz" eine Formulierung geschaffen, die vollkommen *unabhängig vom Standpunkte*, auch von seinem eigenen, dasteht: nur Identität der Prinzipien kann die Dualität von Subjekt und Objekt überbrücken, ohne sie aufzuheben; und dafür ist es gleichgültig, ob diese Prinzipien primär die des Objekts oder die des Subjekts sind oder neutral über beiden stehen. Kant wuchs in dieser genialen Formel über seinen eigenen Standpunkt hinaus. Er stellte in schlichter Verfolgung des Problems einen Grundsatz auf, dessen ganze Tragweite er von seinem idealistischen Standpunkt aus nicht einmal übersehen konnte.

18. Kapitel. Metaphysischer Idealismus.

a) Die Hypostasierung des „Subjekts überhaupt".

Die Restprobleme des transzendentalen Idealismus lassen den Nachkantianern keine Ruhe. Die Schwere des „Dinges an sich" lastet als realistisches Gegengewicht auf dem Erkenntnisproblem und zieht es in die Metaphysik zurück. Die kritische Position, die das „Ding an sich" als Grenzproblem stehen ließ, aber es für unerkennbar erklärte, scheint unhaltbar, weil sie ein Irrationales im Hintergrunde des Systems duldet. Man sucht nun das Ding an sich als Grund der Erscheinungswelt zu verstehen. Dieser Grund ist aber nach Kant im transzendentalen Subjekt zu suchen. So kommt man gradlinig auf die Konsequenz: *das transzendentale Subjekt ist als Ding an sich zu verstehen*. Damit ist die kritische Position verlassen und zu einer

Digitized by Google

metaphysischen umgestempelt; der transzendentale Idealismus ist zu einem transzendenten geworden.

Zu den Aporien des transzendentalen Idealismus gehört auch die des empirischen Subjekts. Macht man das „Subjekt überhaupt" zum Träger der Objektwelt, so genügt es nicht, zu zeigen, wie diese aus ihm hervorgeht. Die Objekte sind ja nicht ihm, sondern dem empirischen Subjekt objiziert. Wie aber steht dieses zum transzendentalen Subjekt? Kant hatte hierfür keine feste Formulierung gegeben. Sollte das transzendentale Subjekt als Grundlage der ganzen Erkenntnisrelation zureichen, so mußte das empirische Subjekt auch auf ihm beruhen und aus ihm hervorgehen, nicht anders als das Objekt (12. b. 2). Daß diese Frage bei Kant nicht nur ungelöst, sondern auch, genau genommen, ungestellt blieb, wirkte als Unklarheit auf den Subjektbegriff zurück. Auch die idealistische Schwierigkeit der Wahrnehmung und der Gegebenheit des Mannigfaltigen hat hier ihren Grund. Die Rezeptivität, die als Gegenglied der Spontaneität des Verstandes die entscheidende Rolle in der Restriktion des Kategoriengebrauchs spielt, läßt sich nur als eine solche des empirischen Subjekts verstehen. Das transzendentale Subjekt kann nicht rezeptiv sein, weil es außerhalb seiner nichts Rezipierbares geben kann.

Die Schwierigkeit konnte mit einem Schlage behoben werden, wenn man das empirische Subjekt in einem ansichseienden transzendenten Subjekt entspringen ließ und es dadurch selbst zur Erscheinung machte. Seine Rezeptivität gegenüber dem erscheinenden Objekt ist dann ein homogenes Verhältnis zwischen Erscheinung und Erscheinung, hinter dem das reale Subjekt als gemeinsamer Ursprung beider Glieder dasteht.

Der springende Punkt hierbei ist aber die Hypostasierung des „Subjekts überhaupt". Die Metaphysik Leibnizens hatte hier im Anschluß an scholastische Gedanken einen Weg vorgezeichnet. Die Stelle des „Bewußtseins überhaupt" vertritt hier der „Verstand Gottes"; er ist das Vehikel der aprioriischen Prinzipien (ewigen Wahrheiten). Das Hervorgehen des empirischen Subjekts aus ihm ist die Entwicklung der Monade. Diese trägt die ewigen Wahrheiten von Anbeginn in sich; dieselben reichen aus, das Bild der repräsentierten Welt in ihr entstehen zu lassen. Die Monade braucht keine „Fenster", das Weltbild entsteht ihr spontan. Die rezeptive Sinneswahrnehmung ist in Wahrheit spontane Repräsentation. Die Körperwelt ist gesetzmäßig geordnete Erscheinung. Real sind nur die Monaden.

Man kann dieselbe Hypostasierung des „Subjekts überhaupt" statt auf Gott, auch auf das „Ich" übertragen. Man bleibt damit dem transzendentalen Idealismus einen Schritt näher. Den entscheidenden

Digitized by Google

Schritt macht Fichte. Nichts ist gewiß, als daß „ich bin", hatte Descartes gesagt. Nichts ist gewiß, als daß „ich tätig bin", sagt Fichte. Aus der Aktivität des „Ich" ist daher alles zu „deduzieren", was Anspruch auf Gewißheit haben soll. Also ist vor allem das Objekt daraus zu deduzieren.

Das Ich findet sich als Handelndes in einer Welt von Objekten vor. Der Handlung muß also die Erzeugung des Objekts aus dem Ich schon vorausgegangen sein. Diese Erzeugung setzt wiederum eine Reihe von Handlungen des Ich voraus; die philosophische Reflexion macht sie bewußt, und in diesem Bewußtmachen durchschaut das Ich sich selbst als den unbewußten Schöpfer des Objekts. Das Subjekt ist hier rein in Funktionen aufgelöst, denen kein substantieller Träger zugrunde liegt. Seine Aktivität selbst ist seine wahre Seinsweise. In derselben Weise werden die Gesetze der Objektwelt abgeleitet; sie sind die Bindungen, die sich die Aktivität im Widerspiel ihrer Funktionen auferlegt, sind „gebundene Freiheit des Ich".

b) Absoluter Idealismus und dialektische Methode.

Während so Fichte sich noch ernstlich um das Hervorgehen des Objekts aus dem „Ich" bemüht, ist bei Schelling (in seiner mittleren Periode) das Grundverhältnis beider schon als Identität vorausgesetzt; und bei Hegel ist von vornherein das Subjekt als Substanz gefaßt. Das eigentliche Erkenntnisproblem geht dabei verloren. Denn eben das, was gezeigt werden sollte, wie das Subjekt zu seinem Objekt kommt, ist schon in der ersten Gleichsetzung vorweggenommen. Die unglaubhafte Konsequenz, daß „alles Vernünftige auch wirklich" sei, wird hier vollkommen ernst genommen, ungeachtet des evidenten Widerspruchs, in dem sie zu aller natürlichen Denkweise steht. Das Objekt ist hier nicht nur durch die Prinzipien des Subjekts bestimmt, es ist vollkommen aufgegangen in ihm. (Daß in Schellings „transzendentalem Idealismus" der Standpunkt bereits auf der Schwelle der Identitätsphilosophie, also des „Monismus" im engeren Sinne, angelangt ist, und daß in Hegels „Phänomenologie" bereits der spätere Panlogismus, also ein „logischer Idealismus", durchblickt, soll hier keineswegs verkannt werden und wird bei der Diskussion dieser Standpunkte zu würdigen sein. Doch ist gerade die Übergangsstufe noch für den „metaphysischen Idealismus" charakteristisch, weil seine Selbstaufhebung darin sichtbar wird.)

Das gewaltige Maximum an Metaphysik, das der Idealismus damit auf sich nimmt, ist nicht nur durch das Erkenntnisproblem nicht gerechtfertigt — wie es ja auch tatsächlich vorwiegend anderen Problemgruppen entstammt — sondern es macht ihn auch unfähig, die Aporien desselben

Digitized by Google

aufzunehmen. Das Kriterium der Wahrheit freilich ist das denkbar einfachste, wenn der Unterschied der Subjekt- und Objektsphäre zu einem sekundären gestempelt ist; es ist vielmehr gar nicht mehr zu begreifen, wie es Irrtum und Unwahrheit geben kann. Aber das Problembewußtsein bleibt ebenso unbegreiflich, wie der Irrtum; denn wie kann es bei totaler Einbeziehung des Objekts in das Subjekt ein Unerkanntes geben? Wieviel weniger also ein Bewußtsein des Unerkannten, das nicht sofort in Erkenntnis umschlüge! Aber selbst gesetzt, der metaphysische Idealismus könnte diese künstliche Aporie bewältigen — eine Möglichkeit dazu bestände ja immer noch im Gegensatz des empirischen Subjekts gegen das hypostasierte „Subjekt überhaupt" — wie wäre selbst dann der positive Erkenntnisprogreß zu verstehen? Kant konnte ihn noch an das „transzendentale Objekt" binden, das als „Idee" denkbar wird, und hinter dem das Ding an sich (als transobjektiver Teil des Gegenstandes) steht. Hier aber liegt über das Objekt hinaus kein Reales mehr. Denn das Ding an sich ist in das Subjekt hineinverlegt. Das große „X" liegt nicht vor, sondern hinter dem Bewußtsein. Damit ist der natürlichen Tendenz der Erkenntnis nach außen, auf ein Reales, dem sie zustrebt, der Weg abgeschnitten. Die Hypostase des Subjekts hat eben das Reale in der verkehrten Richtung angesetzt. Die Einbeziehung des Dinges an sich in das Subjekt, die als Vollendung der „kritischen" Denkweise gemeint war, erweist sich als eminent unkritisch.

Die Metaphysik der Grundthese erweist sich aber noch viel handgreiflicher als verunklärend. Der Sinn des einheitlichen Ausgangspunktes sollte sich darin bewähren, daß von ihm aus wirklich alles „deduzierbar" wird. Ein universales Deduktionsverfahren sollte den ganzen Inhaltsreichtum aus ihm entwickeln. Das Mittel dazu sollte die dialektische Methode hergeben. In dieser Methode steckte wirklich etwas sehr bedeutsames. Die inneren Zusammenhänge der kategorialen Wesenheiten lassen sich tatsächlich mit ihr verfolgen, auch in solchen Gegenden des Geistes, wo andere Methoden versagen. Ein tiefer Einblick in die Beweglichkeit und Flüssigkeit der Begriffe als der Vehikel dieser Wesenheiten eröffnet sich in Hegels dialektischer Logik. Und die vielgeschmähte Schematik des dialektischen Ganges dürfte weniger von ihrer Schwäche als von der Unfähigkeit der spekulativ verarmten Epigonen, ihr zu folgen, Zeugnis ablegen. Aber eine wirkliche Deduktion brachte diese Dialektik nicht. Die Begriffe, zu denen sie führte, waren und blieben entlehnt, sei es aus der Geschichte, sei es aus den Wissenschaften oder aus dem konkreten Leben. Manchen neuen Zusammenhang hat sie aufzeigen, manchen alten in neues Licht rücken können. Aber in Wahrheit zeigte sie genau das Gegenteil von

Digitized by Google

dem auf, was sie erstrebte: einen derartig festen Zusammenhang der Wesensbegriffe, daß in ihm der Ausgangspunkt vollkommen gleichgültig wird, weil jeder Punkt des Ganzen mit jedem anderen unlöslich verknüpft ist. Daß der Ursprung des Ganzen gerade im Ich liege, wie Fichte wollte, wurde durch sie nicht bewiesen, sondern gerade aufs entschiedenste widerlegt. Der ganze Sachverhalt der Grundwesenheiten wird eben in ihr nicht erbracht, sondern schon vorausgesetzt.

Mit seiner dialektischen Durchführung erwies der Standpunkt seine Unhaltbarkeit. Man glaubte nichts als gegeben hinzunehmen und nahm in Wahrheit alles als gegeben hin. Der Idealismus selbst entpuppte sich als *metaphysischer Schein*. Und hinter ihm stand unbewältigt der Realismus aller der Gebiete da, die man in den Kreis der Spekulation einbezogen hatte. Die reale Welt fügte sich wohl inhaltlich der idealistischen Ausdeutung, aber ihre Realität blieb davon unberührt.

19. Kapitel. Logischer Idealismus.

a) Auflösung von Subjekt und Objekt in der logischen Sphäre.

Von den Restproblemen der Kantischen Philosophie ausgehend, kann man noch einen zweiten Weg beschreiten, indem man die These des Idealismus ganz radikal macht und auch die letzten noch übrig gebliebenen Realitäten, das Ding an sich und das „Subjekt überhaupt", in ideale Gebilde auflöst. Als Grundlage bietet sich dasjenige Gebiet dar, dessen Wesen in der reinen Idealität aller seiner Gebilde besteht, die Logik. Daß es eine „logische Sphäre" gibt, in die sich restlos alles erheben läßt, ja zu der alle noch so aktuelle und empirisch bedingte Erkenntnis naturgemäß hindrängt, ist eine Tatsache, die an Gewißheit auf einer Stufe mit der des Erkenntnisphänomens steht und am Sinn des Urteils unmittelbar faßbar wird (vgl. Kap. 3. b. und c). Daß aber der Gesichtspunkt dieser Sphäre, so gut wie der der psychologischen (im empirischen Idealismus), eine Basis des idealistischen Standpunktes abgeben kann, ist evident, wenn man in Betracht zieht, daß die Ausdeutung derselben als einer Bewußtseinssphäre sogar die allgemein übliche ist.

Was geschieht mit dem Realen, wenn es der logischen Sphäre zugeschrieben wird? In der logischen Sphäre gibt es nur Ideales. Das Reale wird also *zum Idealen depotenziert*, d. h. es wird aufgehoben. Oder, was dasselbe ist, der Unterschied des Realen vom Idealen wird aufgehoben.

Der logische Idealismus kann das Reale nicht ins „Subjekt überhaupt" hineinnehmen, wie er vielleicht der Tendenz nach geneigt sein könnte. Denn erstens hat die logische Sphäre gar kein Subjekt hinter

Digitized by Google

sich, und alle subjektivistischen Wendungen sind hier nur Ausdeutungen. Und zweitens würde gerade die Realität darin aufgehoben werden.

Ebenso ergeht es dem Ding an sich. Die Logik hat dafür keinen Raum, sie stößt es ab, resp. sie löst es in ideales Ansichsein auf. Realität ist hier eine Idee, wie jede andere auch. Ansichsein aber hat in gewissem Sinne alles Logische. Das Ding an sich geht also restlos in der Idee auf. Es wird zur Idee des Gegenstandes.

Der Fehlgriff des metaphysischen Idealismus, das Ding an sich hinter die Erkenntnis zurück in die Tiefe des Subjekts zu verlegen, ist hiermit aufgehoben. Es liegt wieder in seiner natürlichen Richtung, der Objektrichtung, aber es ist kein Reales mehr, ist nur noch „ewige Aufgabe" der Erkenntnis, das ideale „X" des Unerkannten.

Das genügt aber, um das Problem des Erkenntnisprogresses positiv wieder aufzunehmen. Wo eine Aufgabe besteht, ist ein Problem aktuell; da gibt es lebendige Tendenz der Erkenntnis. In dieser Form wird der Statik der logischen Sphäre die Dynamik des Fortschreitens übergeordnet, die ihr von Natur heterogen ist.

Bezeichnenderweise können aber Subjekt und Objekt, an denen das eigentliche Erkenntnisproblem hängt, hier auch keine rechte Stelle finden. Das Logische steht seinem Wesen nach diesseits von ihnen. Genau genommen gibt es hier nur den reinen Logos und seine inneren Relationen. Zu diesen gehört die Relation von Subjekt und Objekt nicht. Doch gibt es von ihm aus einen Weg zum Objekt, wie zum Subjekt. Subjekt und Objekt sind nicht Pole einer realen Relation, sondern nur mögliche Beziehungspunkte des Logos. Es gibt kein Subjekt und kein Objekt, sondern nur sekundäre Subjektivierung und Objektivierung des Logos. Das Logische selbst ist also hier in sehr merkwürdiger Weise gefaßt; es ist ein neutrales Mittleres zwischen zwei möglichen Richtungen.

Das Objekt ist hier — in prinzipiellem Gegensatz zu den anderen idealistischen Theorien — nicht Funktion des Subjekts, sondern, wie dieses auch, Funktion des Logos. In ihm, und nicht im Subjekt, hat es seine Prinzipien.

Dieser im Grunde subjekt- und objektlose Standpunkt, ist der Sache nach in Hegels Logik enthalten und in reinster Form, wenn auch in dialektisch-aprioristischer Weise, durchgeführt. Vom Neukantianismus ist er in bewußtem und vielfach übertriebenem Gegensatz zu Hegel (ja mit direkter Verkennung Hegels) erneuert und in transzendental-methodologischer Weise auf die wissenschaftliche Erkenntnis umorientiert worden. Die letztere Form, die eine Art Synthese Kants und Hegels vorstellt, ist als die heute aktuellere und bekanntere (denn wer kennt heute Hegels Logik!) der folgenden Analyse zugrundegelegt, nur gelegentlich ergänzt durch die ältere und urwüchsigere Form.

Digitized by Google

b) Szientismus, Methodologismus und logischer Subjektivismus.

Nimmt man es mit dieser logischen Position genau, so ist sie kein Idealismus mehr, sondern einfach der beschränkte Gesichtspunkt der logischen Betrachtungsweise, über den als solchen ja gar kein Streit sein kann. Dann ist aber das eigentliche Erkenntnisproblem ausgeschlossen. Ein umfassender Standpunkt kann darin also nicht liegen. Tatsächlich aber beansprucht der logische Idealismus ein solcher zu sein. Schon im Begriff des Fortschritts und der ewigen Aufgabe nimmt er das Erkenntnisproblem auf sich.

Damit tritt er aus der Geschlossenheit der logischen Position wieder heraus. Seine systembildende Arbeit ist daher von vornherein ein Lavieren zwischen zwei heterogenen Problemansprüchen, die er dadurch als Einheit zu beherrschen sucht, daß er das Gnoseologische so weit wie möglich dem Logischen unterordnet — eine Rechnung, die niemals aufgehen kann. Er ist nur der Tendenz nach Panlogismus.

So ist es zu verstehen, daß der logische Idealismus das Logische selbst nicht im strengsten, rein gegenständlichen Sinne nimmt, sondern in seiner Rückdeutung auf das logische *Bewußtsein*. Urteil und Begriff sind ihm durchaus *Funktionen des Denkens*; nicht freilich des naiven, wohl aber des wissenschaftlichen, übergreifenden, alles Individuelle überspannenden Denkens. Die Konsequenz ist die Orientierung an der Wissenschaft, und zwar in erster Linie der exakten, d. h. der Mathematik und Naturwissenschaft. Nicht so sehr der Logizismus als der Szientismus ist charakteristisch für die Position dieses Idealismus. Die Logik selbst ist hier als Philosophie der Wissenschaft gefaßt.

Das wichtigste Anliegen seiner Einstellung ist die Fassung des Gegenstandes. Der wissenschaftliche Gegenstand ist niemals „gegeben", sondern „aufgegeben". Er hat kein anderes Sein als das des ewigen Problems. Auf dieses, und nicht auf ein hinter ihm stehendes Ansichseiendes, bezieht sich die Arbeit der Wissenschaft. Es ist daher falsch von einem Faktum auszugehen, und sei es auch nur von einem „Faktum der Wissenschaft" (denn ein anderes gibt es theoretisch nicht!). Die Wissenschaft gerade liegt niemals als Faktum vor, sie ist ein perennierendes „fieri". Der Prozeß allein darf also als Faktum genommen werden. Aber er ist kein inhaltliches, sondern ein Methodenfaktum. Der ominöse Gegebenheitsbegriff, an dem zuletzt noch jeder Standpunkt gescheitert ist, indem er unaufgelöste Reste des Realen außer sich bestehen ließ, ist hiermit aufgelöst. Gegebenheit ist nur ein relativer Beziehungspunkt der Methode, der in ihrem Fortgang zerfällt und in ihr aufgeht. *Es gibt nur die Methode*. Der Weg ist alles. Nicht der, der ihn geht, und nicht das, wozu er führt, ist bestimmend. Beide

Digitized by Google

sind nur Relationsglieder des Fortschreitens. Das Denken ist im Grunde reines Methodendenken, die Logik reine Methodologie.

Die ganze Stärke dieser Position liegt in ihrer Konsequenz. Sie darf nichts in sich aufnehmen, was nicht in der Methode aufginge. Mit der Auflösung von Faktum und Gegebenheit ist hier nur ein Anfang gemacht. Das ganze Gegenstandsproblem muß ebenso in die Methode einbezogen werden, wie der ältere Idealismus es ins Subjekt einbezog. Der springende Punkt aber ist das Seinsproblem. Hier weist die Logik einen gangbaren Weg.

Auch die Logik spricht vom Sein. Jedes Urteil setzt ein Sein oder Nichtsein, indem es etwas von etwas aussagt. A ist B, das bedeutet die Setzung von B in bezug auf A. Nun besteht Wissenschaft durchweg aus Urteilen. Also besteht sie durchweg aus Setzung. Das Sein, von dem die Wissenschaft spricht, ist kein anderes als das logische Sein der Setzung. Wollte man ein anderes, außerlogisches Ansichsein hinter der Setzung suchen, so müßte man es nichtsdestoweniger „setzen", und sei es auch nur als Problem. Es wäre also doch wiederum Setzung in einem Urteil. Man kann es aber nicht anders setzen als in Form der Aufgabe. Solange diese unerschöpft ist, zieht sie die Erkenntnistendenz unvermeidlich nach sich. Und indem letztere nun von Setzung zu Setzung fortschreitet, vollzieht sie Schritt für Schritt die Bestimmung des unbestimmten Gesetzten, die Lösung des Problems. Ist die Aufgabe aber unendlich, so geht diese Tendenz in infinitum fort. Methodologisch übernimmt also die „unendliche Aufgabe" vollständig die Rolle des Dinges an sich, genau so wie die Setzung die des Seins.

Hier wird aber der alte Subjektivismus wieder sehr sichtbar, dessen sich der logische Idealismus mit allen Mitteln zu erwehren suchte. Alles Sichwehren ist vergeblich, wenn der Krebsschaden im Kern des Standpunktes selbst steckt. Setzung ist Denken, hinter dem Denken aber steht das Denkende. Versteht man nun das Sein, weil es Setzung ist, als Funktion des Subjekts, so versteht man den logischen Idealismus von Grund aus miß. Die Setzung ist lediglich als wissenschaftliche zu verstehen. Und das gerade ist der Unterschied gegen die Auffassung der Nachkantianer, daß das Denken nicht wieder auf ein „Ich" zurückbezogen wird, sondern sein Prozeß das letzte Glied der Schlußkette bildet. Nur das „reine Denken" als solches macht den Prozeß aus. Und nur von ihm gilt der Grundsatz des Parmenides: Sein und Denken ist ein und dasselbe.

Aber diese Identitätsformel ist doch mit einseitiger Präponderanz des Denkens gemeint. Nicht das Denken ist Sein, sondern das Sein ist Denken. Sonst wäre ja das Argument der Setzung nicht schlüssig. Die Seite des Subjekts überwiegt in der Gleichung. Und ist das

Digitized by Google

„Denken" auch nicht das eines Subjekts, so trägt es doch den Charakter einer ins Logische projizierten Subjektsfunktion. Sonst wäre die Deutung des Urteils als Setzung ja überhaupt überflüssig; denn im logischen Wesen des Urteils liegt sie nicht.

Im Gegensatz zum empirischen und transzendentalen Subjektivismus kann man den des logischen Idealismus als „logischen Subjektivismus" bezeichnen. Er ist das Paradoxon eines „Subjektivismus ohne Subjekt" und hat die ganze innere Gespaltenheit eines solchen in seinen Konsequenzen zu tragen.

e) Intellektualismus und Apriorismus, Relationalismus und Rationalismus.

Das Logische hat für die Wahrnehmung als Gegeninstanz des Denkens keinen Raum. Nur ein Subjekt kann Wahrnehmung haben. Das Denken als Vehikel des Logischen aber ist in jeder Hinsicht übersubjektiv. Auch kann nach den gemachten Voraussetzungen die Wahrnehmung dem Denken nichts hinzufügen. Sie kann auch nur „Setzungen" vollziehen, wenn auch nur vorläufige, problematische. Die Berufung auf sie als auf die gebende Instanz, als Erfahrungsbasis, kommt zu spät. Die Tatsache als Setzung ist nur Problem. Von Tatsache kann man also gar nicht vor dem Urteil sprechen, sondern erst zum Schluß, nach vollzogener allseitiger Setzung. Da aber die Aufgabe der Naturtatsache niemals abschließbar ist, so ist auch die Tatsache selbst nur ein ewiges Desiderat der Wissenschaft, das immer nur in der Idee gefaßt wird. Mit der Kantischen Dualität von Rezeptivität und Spontaneität ist hier endgültig gebrochen. Es bleibt nur Spontaneität übrig. In ihr allein entsteht der Gegenstand durch logische Erzeugung. „Die Erzeugung ist das Erzeugnis".

So entfaltet sich der Logizismus als reiner Intellektualismus. Damit rekurriert er auf seinen stärksten Stützpunkt, den Apriorismus. Nach Kant gibt es ein Mannigfaltiges, das unter aprioriſchen Prinzipien synthetisch zur Einheit des Objekts zusammengefügt wird. Der logische Idealismus kennt nur noch die Synthese, nicht das Mannigfaltige. Aller Inhalt geht aus den Prinzipien hervor.

Nun soll aber das Wesen der Prinzipien ausschließlich in Gesetzen und Relationen bestehen. Von einem Substrat, das in ihnen verarbeitet würde, ist nicht die Rede. Die Wahrnehmung, die allein ein solches geben könnte, ist in Denken aufgelöst. Es gibt keine Realurteile neben den Idealurteilen. Der Apriorismus der Prinzipien muß selbst das ganze Material der Synthesen hergeben. Da er aber nur Relationen enthält, so kann das Material der Beziehungspunkte in diesen selbst wiederum nur aus Relationen bestehen; und so in infinitum weiter.

Digitized by Google

Kurz, die Relationen, die den Inhalt bilden, sind ohne substantiellen Kern. Der logische Apriorismus ist reiner Relationalismus (wohl zu unterscheiden vom Relativismus!). Hier ist alles in Relationen aufgelöst. Auch das Kantische Problem der Gültigkeit der Kategorien besteht also nicht mehr. Es gibt kein Anschauungsmaterial, auf welches reiner Verstandesgebrauch „restringiert" sein könnte. Restriktion „auf Erfahrung" ist hier reine Tautologie. Erfahrung beruht ja restlos auf reiner Verstandesfunktion.

Damit hängt das letzte und entscheidende Moment des logischen Idealismus zusammen, der Rationalismus. Wenn das Sein Funktion des Denkens ist, Gegebenheit nur Aufgegebenheit, Wahrnehmung nur Problem, Tatsache nur Endziel und aller Inhalt überhaupt nur Denkrelation ist, so kann es offenbar ein Irrationales nicht mehr geben. Ein solches könnte in der einen oder anderen Form doch nur ein Ding an sich bedeuten. Für dieses aber gibt es keinen „logischen Ort". Mit dem absoluten Relationalismus ist auch der prinzipielle Rationalismus anerkannt. Ein „relativ Irrationales" könnte der logische Idealismus allenfalls zulassen, aber nur im Sinne der weiteren Aufgabe, als „vorläufig Irrationales", das im weiteren Fortschritt immer mehr rational werden muß. Ein Unerkanntes in diesem Sinne muß er um des Aufgabecharakters der Erkenntnis willen anerkennen. Aber das Unerkannte kann nicht unerkennbar sein. Es muß auch als Aufgabe schon gesetzt, d. h. gedacht sein. Es muß also prinzipiell rational sein.

d) Durchführung der standpunktlichen Elemente und Problemabweisung.

Von den standpunktlichen Elementen des logischen Idealismus dürften hiernach als konsequent durchgeführt gelten: der Szientismus, der Methodologismus, der Apriorismus, der Intellektualismus, der Relationalismus und der Rationalismus. Das ursprüngliche und maßgebende Element aber, der eigentliche Logizismus, sieht sich eingeschränkt durch ein ihm wesensfremdes gnoseologisches Moment, das im Problem der „ewigen Aufgabe" und des Fortschreitens ihm entgegenarbeitet. Dieses eine Moment fällt in der Struktur seines Systems schwer ins Gewicht. Es scheidet ihn radikal vom Panlogismus und verknüpft ihn mit dem engeren Erkenntnisproblem. Vom logischen Gesichtspunkt aus aber darf es als Inkonsequenz gelten. Es hebt die ruhige Unberührtheit und Diesseitigkeit der logischen Sphäre unvermeidlich auf und involviert zugleich mit der ruhelosen Spannung der Subjekt-Objekt-Relation auch die ganze Last der Erkenntnisaporien.

Es ist daher keine transzendente Kritik am logischen Idealismus, wenn man die Aufnahme und Behandlung der Aporien in ihm vermißt. Das Erkenntnisproblem ist nicht ganz ausgeschaltet, nicht a limine

Digitized by Google

abgewiesen, wie zu erwarten wäre. Es ist nur um vieles vereinfacht. Der logische Idealismus erhebt den Anspruch, es zu lösen, läßt aber von seinen Teilproblemen nur eines gelten. Damit vergreift er sich am Erkenntnisproblem und setzt sich gnoseologischer Kritik aus.

Das Problem von Subjekt und Objekt ist nicht abgewiesen, aber vergeblich sucht man hier nach einer Auffassung der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt oder der Erfassung des Objekts durch das Subjekt. Wir finden nur „Subjektivierung und Objektivierung"; aber ein Hervorgehen beider aus dem Logischen ist das nicht. Beide haben nur den Charakter von Beschränkungen des Logischen. Um die Aktualität der eigentlichen Erkenntnisrelation, um die gegenseitige Transzendenz ihrer Glieder und um die Kompetenz des Erkenntnisgebildes für das Objekt ist der logische Idealismus nicht besorgt. Objektivierung ist nicht Objektion. Erkenntnisgebilde und Objekt sind ihm ein und dasselbe. Die „logische Erzeugung" des Gegenstandes hat die ganze Reihe der hier wurzelnden Fragen abgelöst. Der logische Idealismus hält sie für „falsch gestellte Fragen" und weist sie ab.

Aber wie können die natürlichen Aporien abgewiesen werden? Daß sie „falsch gestellte Fragen" sind, heißt doch nur, daß sie innerhalb des logischen Standpunktes keinen Sinn ergeben. Aber der Standpunkt steht ja gerade selbst in Frage. In Wahrheit vertauscht er nur die natürlichen Aporien gegen künstliche, die nicht dem Phänomen als solchem, sondern nur dem Standpunkt anhaften.

Wie das Problem der Wahrnehmung und Gegebenheit in die Frage fortschreitender Bestimmung aufgehoben wird, darf man als standpunktliche Konsequenz wohl gelten lassen. Aber die Aufhebung rächt sich an anderer Stelle. Wenn das Denken allein in autonomer Unbeschränktheit bestehen bleibt und der Gegenstand nichts als Funktion des Denkens ist, wie unterscheidet sich dann noch Wahrheit und Unwahrheit des Denkgebildes? Etwa durch innere Übereinstimmung des Denkens? Aber die Übereinstimmung könnte ja in sich vollkommen sein, ohne doch die einzig mögliche zu sein. Die Wahrheit aber kann nur eine sein. Hat sie keinen Gegenhalt an einem denkfremden Moment, gibt es neben den relationalen Idealurteilen keine auf Tatsachen basierten Realurteile, wie kann sich dann in der „Funktion des Denkens" die wirkliche Welt von einem möglichen mundus fabulosus unterscheiden? Das immanente Kriterium kann die Wirklichkeit nicht von der Möglichkeit unterscheiden, selbst wenn es das Ganze eines unendlichen, ewig unabgeschlossenen Denkzusammenhanges zur Basis hat. Denn es ist evident, daß sich ein solcher auch auf einen mundus fabulosus beziehen könnte.

Digitized by Google

e) Weitere Konsequenzen und Unstimmigkeiten.

Noch fühlbarer wird die Vereinfachung des Erkenntnisproblems in der Aprioritätsfrage. Von einer Identität der Prinzipien, an der die apriorische Erkennbarkeit der Gegenstände hängt, wie bei Kant, ist hier nicht mehr die Rede. Der „oberste Grundsatz" ist im logischen Idealismus überflüssig. Er ist überboten durch die Identität von Denken und Sein. Es gibt hier nur Kategorien des Denkens, der Gegenstand ist deren reine Funktion. Auch die Kernfrage der Kritik, die Deduktionsfrage der Kategorien, wird damit müßig. Es gibt kein primäres Tatsachenzeugnis, für welches die Gültigkeit von Verstandesbegriffen nachgewiesen zu werden brauchte. Die Frage nach den „synthetischen Urteilen a priori" reduziert sich auf das Problem ihrer kategorialen Ursprünge im Denken. Ihre „objektive Gültigkeit" ist selbstverständlich, weil Objekte Setzungen des Denkens sind. Die eigentliche Erkenntnisfrage im Kategorienproblem ist *gar nicht gestellt*. Als Konsequenz des Standpunktes wird man auch das gelten lassen müssen. Wie aber kann ein solcher Standpunkt beanspruchen, Erkenntnistheorie, oder gar „Erkenntniskritik" zu sein?

Dem Gesichtspunkt der logischen Sphäre ist als solchem nichts anzuhaben, solange er in seinen Grenzen bleibt und nicht als Logizismus heterogene Problemsphären aufsaugen will. Seine Abweisung des Erkenntnisproblems ist zwar nicht kritisch, aber wohl konsequent. Nimmt er das Problem aber einmal auf, so fällt ihm auch dessen metaphysische Last zu. Und verkennt er diese, so wird er dogmatisch. Nicht die Anerkennung eines Alogischen ist dogmatisch, wohl aber die *standpunktliche Vorentscheidung* über ein solches, zumal, wenn sie negativ ausfällt. Denn dann kommt sie der Problemabweisung gleich. Nicht Verleugnung metaphysischer Problembestände ist kritisch, sondern ihre Reduktion auf das unvermeidliche Minimum an Metaphysik. Mit seiner Aufhebung des transzendenten Gegenstandes in das immanente Sein der Setzung wird der logische Idealismus offenbar *unkritisch*. Er nimmt ein der Logik wesensfremdes Maximum an Metaphysik auf sich und wird selbst metaphysisch.

Der Fehler alles Idealismus kehrt hier vergrößert wieder. An Stelle der subjektivistischen Deutung des Realen ist die logische getreten. Aber die Tatsache des Apriorismus, auf die sie sich stützt, *berechtigt überhaupt zu keiner Deutung*, involviert weder Idealismus noch Realismus, selbst dann nicht, wenn das Wesen des Apriorischen in Gesetz und Relation aufgehen sollte. Denn das gerade ist die Frage, ob denn Gesetze und Relationen nur im Denken bestehen. Können sie nicht ebenso ursprünglich einem Ansichseienden zugehören? Ja, es fragt sich: enthalten nicht Gesetze und Relationen selbst ein

Digitized by Google

denkfremdes, alogisches Element? Aber gesetzt selbst, sie wären rational und gingen wirklich im Logischen auf, kann dann das Aprioriſche nicht noch andere Momente als Gesetze und Relationen enthalten, etwa einen substrathaften Kern hinter der Gesetzesstruktur? Diese sehr naheliegende Frage dürfte bisher nie im Ernst untersucht worden sein. Und wenn man auch von allen dogmatischen Willkürlichkeiten, die in diesen Fragen üblich sind, ganz absieht und die rein relationale Struktur der Kategorien zugibt, ist denn überhaupt ein reiner Relationalismus ohne substrathaften Kern möglich? Hat es einen Sinn, die Beziehungspunkte aller Beziehungen wiederum als Beziehungen zu fassen und so den regressus infinitus der Beziehungen in Kauf zu nehmen? Liegt es nicht im Wesen aller Beziehung, daß irgendwo letzte Ansatzpunkte zugrunde liegen, die den Relationalismus davor bewahren in Relativismus umzuschlagen?

Auch von dieser Seite her ergibt sich keine Stütze der Gleichsetzung von Sein und Denken. Der Aprioriſmus rechtfertigt nur die Gleichsetzung ihrer Prinzipien, wie in Kants „oberstem Grundsatz". Diese letztere Gleichsetzung hat mit der ersteren nichts gemein; sie wird sinnlos, wird zur Tautologie, wenn Sein und Denken ohnehin identisch sind. Die Überordnung der „Setzung" über das Sein ist die Unterschlagung des Seins, ist Verfehlung des Erkenntnisproblems. Wo es kein Seiendes gibt, das erst noch zu erkennen wäre, kann keine Erkenntnis sein. Und selbst vom logischen Standpunkte aus ist die idealistische Identitätsthese falsch. Denn das Sein des Urteils ist gegenständlich, ein ideallogisches Ansichsein. „Setzung" aber ist an ihm nur subjektivistische Ausdeutung.

Sieht man aber von all diesen systematischen Schwierigkeiten des logischen Idealismus ab, so erhebt sich doch die Frage: kann er den natürlichen (und wissenschaftlichen) Realismus rechtfertigen? Das muß ein jeder Standpunkt können, der nicht mit unbestreitbaren Tatsachen in Konflikt geraten will. Und hier dürfte das schwerste Bedenken liegen. Der logische Idealismus kann das offenbar nicht. Er hat sich alle Mittel und Wege dazu abgeschnitten. Das ist sein offensichtlicher Nachteil gegen den transzendentalen Idealismus. Während dieser in klarer Durchsichtigkeit auf das Ergreifen des Objekts durch das empirische Subjekt hinausführt, ist hier aller Ausblick auf ein solches grundsätzlich verbaut. Das „empirisch reale" Gegenüber von Subjekt und Objekt ist aufgehoben in die Einheit des Logos. Die naiv realistische Tatsache kann der Logos aber nicht mit aufheben. Er kann es nicht ungeschehen machen, daß das empirische Bewußtsein in seinem Erkennen ein Ergreifen eines Ansichseienden erblickt, in falscher Erkenntnis aber ein Fehlgreifen. Ergriffen wird eben ein ihm Fremdes. Und

Digitized by Google

wenn der Idealismus es als ein Eigenes ausgibt, so vergreift er sich eben am Sinn des Seins.

20. Kapitel. Phänomenologischer Idealismus.

a) Deskriptiver Apriorismus und Intuitivismus.

Der logische Gesichtspunkt braucht das Sein nicht notwendig als Setzung zu verstehen. Er kann die ursprüngliche gegenständliche Bedeutung desselben stehen lassen. Denn das Logische ist ursprünglich gegenständlich. Der idealistische Standpunkt braucht deswegen nicht preisgegeben zu werden; das logische Ansichsein ist kein reales. Der logischen Einstellung genügt es, wenn man das Gegenständliche als „Phänomen" faßt und dieses in seinen idealen Strukturen betrachtet.

Der „phänomenologische" Gesichtskreis ist nicht durch die Sphäre des Urteils begrenzt. Er deckt sich mit der erweiterten logischen Sphäre, in die schlechthin jeder Inhalt erhebbar ist (3. c.). Charakteristisch für seine Inhalte ist nicht, daß sie „Denken" oder „Setzungen" sind, sondern daß sie sich erschauen lassen, anschaubar sind. An Stelle des Intellektualismus tritt der Intuitivismus. Intuition gilt nicht, wie das Denken, ausschließlich den Relationen, sie umfaßt ohne Unterschied Beziehung und Bezogenes. Genauer, sie faßt ihre Inhalte in erster Linie nicht von der Seite ihrer Bezogenheit, sondern gerade unabhängig von ihr, ja unter bewußtem Absehen von ihr. Der Relationalismus des Denkens ist hier durch einen gewissen Stigmatismus der Anschauung abgelöst.

Daß es isolierbare Anschauung von Einzelinhalten im Sinne reiner Wesensschau gibt, ist an sich keine neue Einsicht. Die großen Aprioristen der Geschichte von Platon ab, kennen sie alle. Hier aber ist sie zur Methode erhoben. Jedes Phänomen ohne Unterschied ist ihr zugänglich. An jedem besteht ihre Arbeit in der „Einklammerung" des Unwesentlichen, Subjektiven, Zufälligen und in der Heraushebung des überempirischen „Wesens" der Sache. Im Ablösen der Wesenszüge und Wesensgesetze vom gegebenen Sachverhalt wird das Phänomen in die „eidetische Sphäre" erhoben. Was an ihm evident und unabhängig vom Einzelfall erschaut wird, darf als a priori gewiß gelten. Nicht irgendwie erdacht oder erzeugt ist das Apriorische, sondern vorgefunden am Gegebenen und selbst mit gegeben. Die Arbeit der Methode besteht nur im Ablösen seiner reinen Struktur vom Gesamtkomplex des Gegebenen. Wesenserkenntnis ist ebenso rezeptiv wie Dingerkenntnis, Wesenheit ebenso gegenständlich wie Dinge.

Die Beschränkung des Apriorismus auf das Urteil, und besonders auf das wissenschaftliche Urteil, ist hier aufgehoben. Dem Szientismus des logischen Idealismus tritt ein ausgesprochener Antiszientismus

Digitized by Google

der Phänomenologie entgegen. Die Wissenschaft kennt die Phänomene nur in bestimmter Ausdeutung und Verarbeitung. Gerade diese aber steht gnoseologisch in Frage. Also muß grundsätzlich über die Tatsache der Wissenschaft zurückgegriffen werden auf die Tatsachen des natürlichen Bewußtseins. Die Phänomenologie sucht und findet den unmittelbaren Anschluß an die natürliche Weltansicht. Ja sie geht darin vielfach bis zur Ablehnung der wissenschaftlichen.

Was sie der Wissenschaft abspricht, das Recht auf Deutung der Phänomene, gesteht sie auch sich selbst, wenigstens im Prinzip, nicht zu. Sie will nicht erklären und Theorie bilden, sondern nur beschreiben, die Phänomene diesseits aller Theorie zu fassen suchen. Daher hat hier auch der Apriorismus deskriptiven Charakter. Nicht erschließbare Bedingungen sollen aufgedeckt, sondern einsichtige Wesenszüge sollen zur Evidenz gebracht werden. Die Methode der Anschauung verhält sich zum Phänomen rein konstatierend. Auch das Apriorische kann nur konstatiert oder „aufgezeigt" werden. Es besteht eben nicht in der Bewußtseinsfunktion, sondern in der Struktur der Sache.

Aber nicht alles Bewußtsein ist anschauend und Gegebenheiten erfassend. Es ist zwar immer „Bewußtsein von etwas"; aber dieses Etwas kann auch bloß intendiert (gemeint) sein, ohne als Tatsächliches erfaßt zu sein. Der Intuition tritt die Intention gegenüber. Sie ist der allgemeine Wesenszug alles Bewußtseins. Evidenz kommt nur solcher Erkenntnis zu, in der die Intention mit Anschauung inhaltlich zusammenfällt, in der Gemeintes und Gegebenes sich decken. Gegebenheit aber liegt nicht allein in der Wahrnehmung, sondern in jeder Art Anschauung, auch in der aprioriſchen.

b) Die Grenze des Immanenzstandpunktes.

Das Eigentümliche der Phänomenologie liegt in der Art, wie der Gesichtspunkt der „eidetischen Sphäre" an alle Phänomene herangetragen wird, auch an das Erkenntnisphänomen. Man darf nicht sagen, daß sie das Erkenntnisproblem zu lösen sucht. Sie belastet sich gar nicht mit seiner metaphysischen Schwere. Sie bleibt in der Vorarbeit stehen, in der Analyse des Phänomens. Sie hält — wenigstens prinzipiell — das freie Schweben ein, das nur der logischen Einstellung gegeben ist. Sie könnte es auch einhalten gegenüber der Schwere des unvermeidlich Metaphysischen im Phänomen. Erst dadurch würde sie für die Bearbeitung des letzteren fruchtbar werden und sich zugleich selbst als streng überstandpunktlich erweisen, wie es ihrem Wesen entspräche. Tatsächlich aber zieht sie sich hier eine Grenze vor, die nicht dem Wesen ihrer Methode, sondern dem der logisch-idealistischen Einstellung eigentümlich ist: die Grenze des Immanenzstandpunktes.

Digitized by Google

Phänomene sind als solche immer immanent, auch wenn ihr Inhalt ein transzendenter ist, d. h. auch wenn sie Phänomene eines Transzendenten sind. Das natürliche Dingbewußtsein nun ist Bewußtsein eines transzendenten Sachverhalts. Aber als Phänomen läßt es sich einschließlich seines transzendenten Inhalts beschreiben, ohne etwas anderes als das immanent Gegebene an ihm zu berühren. Die junge Wissenschaft der Phänomenologie hat diese Konsequenz bisher nicht, oder doch nur sehr unzureichend gezogen. Wenn auch ihre einzelnen Vertreter in diesem zentralen Punkt sehr verschieden stehen, im allgemeinen hat sie die Tendenz, den Immanenzstandpunkt der Methode (der Wesensschau und Deskription) zu einem Immanenzstandpunkt der Sache zu machen. Die Sphäre der Phänomene, der das Verfahren entnommen ist, färbt ab auf den Gegenstand der Untersuchung. Zur Folge hat das nicht nur die Einschränkung des Gesichtskreises, sondern auch das ungewollte Sicheinschleichen eines theoretischen Standpunktes, der sich durch die Tatsache der Problemabweisung als ein nicht weniger metaphysischer erweist als die übrigen theoretischen Standpunkte auch. Denn hier wird die Phänomenologie zum Idealismus.

Diese Beschränkung liegt aber keineswegs im Wesen der Methode. Im Wesen der Methode liegt vielmehr, daß sie grundsätzlich diesseits von Idealismus und Realismus steht. Der Gegenstand hat seine Bestimmtheiten unabhängig vom Erfassen an sich. Erkenntnis erfaßt sie, soweit Anschauung des Gegenstandes reicht. In Gegensatz zum Denken erweist sich Anschauung also als fähig, das Grundphänomen der Erkenntnis zu formulieren. Sie bleibt zwar selbst ein Problem; aber das Problem zu lösen ist ja gar nicht Sache der Phänomenologie. Gegebenheit, Wahrnehmung und Tatsache kommen hier zu ihrem Recht. Auch ein Wahrheitskriterium finden wir im Phänomen der „Evidenz" angelegt; ob es zureicht, ist hier nicht die Frage. Die Schranke der Phänomenologie liegt lediglich in dem von außen in sie hineingetragenen Idealismus, in der für sie gar nicht charakteristischen Auffassung des Gegenstandes als immanenten Gebildes. Hier setzt eine Reihe rein standpunktlicher, theoretischer, metaphysischer Vorentscheidungen ein. Die Anschauung wird auf logisches (eidetisches) Sein beschränkt, und dieses wiederum nicht als Ansichsein, sondern als bewußtseinsbezogenes verstanden; Wahrheit soll immanente Übereinstimmung sein; Evidenz rekurriert nicht bis auf die Wirklichkeit, sondern nur bis auf einen „gebenden Akt". Alles bleibt innerhalb des geschlossenen Kreises des „Bewußtseins von etwas". Daß das Bewußtsein mit diesem „Etwas" ein Ansichseiendes meint, wird willkürlich vom Phänomen ausgeschlossen.

Die transzendente Seite des Erkenntnisphänomens kann in einer

Digitized by Google

so orientierten Phänomenologie nicht aufgehen. Das Phänomen wird also nicht in seinem ganzen Umfang genommen. Im Wesen des Phänomens liegt etwas, das über das Phänomen als solches hinausweist, das unphänomenal ist. Das gilt nicht vom Erkenntnisphänomen allein. Und es ist auch kein Grund, es vom Phänomen auszuschließen. Es ist einfach das Unbegriffene, Unerklärte und vielleicht Unerklärliche in ihm. Aber das Phänomen steht ja überhaupt diesseits aller Erklärung und hat sich um den Unterschied des Erklärten und Unerklärten gar nicht zu kümmern.

In der „Intention" besitzt die Phänomenologie ein Mittel, auch das ihr Widerstrebende aufzunehmen. Aber die verkappte theoretische Tendenz, allen Inhalt in phänomenalen Seinscharakter aufzulösen, ist hier stärker als die schlichte deskriptive Konsequenz der Methode. So kommt es, daß der deskriptiv neutrale Gesichtspunkt sich doch zum geprägten Standpunkt verdichtet, zum phänomenologischen Idealismus wird. Aber es kann nicht genug betont werden: eine Konsequenz der Methode ist das nicht, es ist gerade die Inkonsequenz der Methode. Phänomenologie kann ihrem Wesen nach nie Deutung des Phänomens, kann nie Theorie sein. Alle idealistische (immanenzphilosophische) Deutung ist hier nichts als ein Atavismus standpunktlicher Vorurteile, die unbewußt natürlich dem Phänomenologen ebenso im Blute liegen wie jedem anderen auch, über die aber, wenn überhaupt eine Methode, so die neutrale der Phänomenologie sollte Herr werden können.

Eine Lösung des Erkenntnisproblems darf von der Phänomenologie nicht erwartet werden, wohl aber die weitgehendste Klärung desselben. Vor allem ist von ihr die Sicherstellung des natürlichen Realismus zu erwarten. Sie braucht ihn gar nicht erst aufzuheben, braucht ihn also auch gar nicht erst wieder in seine Rechte einzusetzen. Ein deutliches Bewußtsein dieser Sachlage zeigt auch die heutige Phänomenologie in ihrer unbedingten Bevorzugung des natürlichen Weltbildes vor dem wissenschaftlichen. Allerdings liegt hier auch eine Gefahr, der Antiszientismus verwirft mit den Einseitigkeiten auch Errungenschaften der Wissenschaft, die das Weltbild positiv bereichert und vertieft haben.

Zweifellos bedarf auch die Phänomenologie eines Einschlages der Kritik. Nicht alles, was sie erschaut, braucht richtig erschaut zu sein. Ein zweischneidiges Verfahren ist der aprioristische Stigmatismus der Intuition. Es ist sehr fraglich, ob sich ein aprioriischer Sachverhalt relationslos zur Evidenz bringen läßt, ob er nicht vielmehr gerade nur an gewissen, auf ihn hinleitenden Beziehungen einsichtig werden kann, ja ob er nicht im Grunde selbst mit in diesen Beziehungen besteht. So unrichtig es sein mag, den Relationalismus absolut zu machen und alles in Relationen aufzulösen, so fraglich ist auch die umgekehrte Ein-

Digitized by Google

seitigkeit, die Inhalte der Anschauung zu isolieren und als Fürsichsein zu betrachten. Vielleicht darf die alte Platonische Dialektik hier als ein fruchtbarer Mittelweg gelten.

Derselbe Zweifel knüpft sich auch an das restlose Fallenlassen des Denkens und die Alleinherrschaft der Anschauung. Schon der Intentionsbegriff enthält hier eine Warnung. Nicht alle Intention ist anschaulich erfüllbar. Und es dürfte ganze Gebiete geben, für die dieses Fehlen der Koinzidenz charakteristisch ist. Ist letzten Endes für unsere Erkenntnis nicht gerade ihre Gespaltenheit in zwei heterogene Instanzen wesentlich, deren Deckung immer das Ziel ihres Strebens ist? Der Kantische Dualismus von Denken und Anschauung enthielt neben manchen Fehlern auch etwas Gesundes, wie die Restriktion des Verstandesgebrauchs lehren kann. So nachteilig es ist, wenn der logische Idealismus die Anschauung aufhebt, so bedenklich ist es, wenn die Phänomenologie die Selbständigkeit des Denkens übergeht. Wie jener sich am Sein vergreift, so die Phänomenologie letzten Endes am Bewußtsein.

IV. Abschnitt: Monistische Theorien.

21. Kapitel. Mystischer Monismus.

a) Jenseitigkeit des „Einen" und Ursprung der Dualität.

Realismus und Idealismus haben das Gemeinsame, daß sie das Gleichgewicht der Erkenntnisrelation verschieben. Liegt dieselbe ganz innerhalb des Objekts, so ist das Subjekt entwurzelt und sekundär; liegt sie innerhalb des Subjekts, so ist das Objekt unselbständig, eine bloße Funktion des Subjekts. Beide Ansichten haben für das philosophische Bewußtsein etwas Unbefriedigendes, über das kein nachträglicher Ausgleich hinwegtäuschen kann. Die ideale Lösung der Frage muß beides als einseitig negieren und eine ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt jenseits ihrer Zweiheit suchen, eine Einheit also, die weder im Subjekt, noch im Objekt aufgeht.

Hält man sich rein an das Schema dieser Aufgabe, so kann man eine monistische Konzeption bereits in der Identitätsformel des Parmenides erblicken: Dasselbe ist Denken und Sein. Es „ist" in Wahrheit nur Eines, aber dieses Eine tritt in zwei Gestalten auf, sein Wesen zeigt zwei Seiten. Die Eleatik ist weit entfernt, diese Formel für das Erkenntnisproblem zu verwerten. Gleichwohl ist sie die These, auf welche die späteren monistischen Lösungsversuche zurückgehen. Sie trifft den Kern der Sache, ohne ihn zu suchen. Sie sucht nur das Seiende, aber sie findet es im Gedachten. So schafft sie ungewollt ein Vorurteil der gnoseologischen Spekulation. —

Digitized by Google

Im Gegensatz zu diesem blinden Vorgreifen finden wir eine Entwicklung des Standpunktes erst bei Plotin. Charakteristischerweise ist hier die Erkenntnis zunächst gar nicht als menschlich-empirische gefaßt, sondern in ihrem idealen Urbilde als göttliche. Der Ursprung aller Dinge und alles Geistes liegt in dem „Einen", das jenseits des Seins und jenseits der Vernunft ist, in Gott. Aus ihm gehen die Stufen des Seienden hervor und zu ihm kehren sie zurück (*πρόοδος* und *ἐπιστροφή*). Das erste Hervorgehen kann nur Selbstteilung des Einen sein. Sie vollzieht sich, indem das Eine sich selbst denkt. Was an sich Eines ist, kann sich nicht selbst denken, ohne in sich selbst zu zerfallen und zur Zweiheit zu werden. Denn zum Denken gehört ein Denkendes und ein Gedachtes (*νοοῦν* und *νοούμενον*), ein Intelligentes und ein Intelligibles (*νοερόν* und *νοητόν*). Indem das Eine zum Geist wird, tritt es sich selbst gegenüber und erzeugt damit die Relation, die wir Erkenntnis nennen, zugleich mit ihr aber die Dualität, in die dem Geist alles zerfällt: Subjekt und Objekt. Diese Dualität ist also sekundär. Aber das Primäre, in dem ihre Gegensatzglieder koinzidieren, ist irrational, unfaßbar, undenkbar. Alles Faßbare ist eben Objekt für das Subjekt, das Eine aber ist jenseits aller Objektivität und Subjektivität.

Aus der ersten Spaltung emaniert weitere und weitere Zerteilung (*μερισμός*) des Urwesens, die Mannigfaltigkeit der Welt. Auch die Seele ist ursprünglich eine, die Weltseele. Aber ihr Sturz in die Materie teilt sie auf in Einzelseelen und macht sie individuell. Ihr gegenüber stehen in gleicher Geteiltheit die werdenden Dinge, die ihr nun als äußere objiziert sind. Die Erkenntnis der Einzelseele ist daher nicht Selbsterkenntnis, wie die des göttlichen Geistes, sondern ein Empfangen von außen her. Die Sinneswerkzeuge, die selbst der dinglichen Natur des Leibes zugehören, müssen die Dingerkenntnis vermitteln. Aber ihre Rezeptivität ist keine passive, sie beruht auf einer vom gemeinsamen Ursprung her lebendigen inneren Verbundenheit. Das scheinbar passive Erregtwerden der Sinne wurzelt in einem inneren Mitschwingen (*συμπάθεια*) der Seele mit den Zuständen des Wahrgenommenen. Die wurzelhafte Einheit des Erkennenden und des Erkannten reißt nirgends ganz ab, sie bleibt in der äußersten Zerteilung des Einen noch erhalten, wiewohl sie an Vollkommenheit verliert.

Dasselbe gilt von den höheren, reflektierten Erkenntnisstufen. Die gegenständliche Welt ist ein Produkt des göttlichen Geistes, sie enthält seine Ideen als ihre Formen und Gesetze in sich. Der Kosmos ist Realisation der Ideen in der Materie. Der menschliche Geist aber ist das Abbild des göttlichen Geistes. Und wie dieser nichts ist als der Inbegriff der Ideen, so der menschliche Geist ein Abbild dieses Inbegriffs. Ursprünglich (a priori) also liegen dieselben Ideen im

Digitized by Google

Geiste, die auch den Gegenstand bestimmen. Deswegen kann sich der menschliche Geist ein Bild vom Gegenstande machen. Aber weil das Bewußtsein der Ideen im Menschen verblaßt ist, kann er die Umwelt nicht unmittelbar im Geiste erschauen, wie Gott, sondern muß sich durch den Anreiz der Sinneswahrnehmung erst zur Besinnung auf die Ideen anregen lassen. Rein aber erschaut er diese nur in der „Rückwendung" zum göttlichen Ursprung, wo die Ideen den „intelligiblen Kosmos" rein aus sich hervorgehen lassen.

b) Monistische Lösbarkeit der Erkenntnisaporien.

Was der mystische Tiefsinn Plotins aus seiner großen Sehnsucht nach dem Einswerden mit Gott heraus erschaute, ist ungeachtet der schweren metaphysischen Überlastung seiner Begriffe ein klassischer Vorgang für alle Nachfolger geblieben, so verschieden auch deren standpunktliche Voraussetzungen sind. Von zentraler Bedeutung ist hier die Einsicht, daß die Einheit von Subjekt und Objekt notwendig „irrational" (*ἐπέκεινα νοῦ*) ist und nur in metaphysischer Sphäre, über den Bereich des Begreifbaren hinaus, angesetzt werden kann. Ein empirischer oder wissenschaftlicher oder ein transzendentaler Monismus ist daher von vornherein ausgeschlossen. Ein logischer Monismus wäre an sich denkbar — durch Verlegung der Einheit in die logische Sphäre; doch könnte das nur um denselben Preis geschehen, wie beim logischen Idealismus, um den der Preisgabe der aktuellen Erkenntnis und des empirischen Subjekts. Auch wäre Hypostasierung und Irrationalisierung der logischen Sphäre die unvermeidliche Folge.

Im strengen Sinne kann es nur einen mystischen Monismus geben. Denn das ist das Charakteristische der Mystik, daß sie im Bewußtsein der Irrationalität ihrer Probleme von vornherein auf Begreifbarkeit und streng begriffliche Fassung verzichtet. In den Formulierungen Plotins von der notwendigen Jenseitigkeit des „Einen" ist dieser Verzicht anerkannt und gewissermaßen unwiderleglich bewiesen. Nur eine eigenartige Vereinigung dialektischen Scharfsinns mit mystischem Tiefsinn konnte solch eine an der Grenze des Erkennbaren gelagerte These erweisen. Tatsächlich sind die scheinbar anders gearteten Typen des monistischen Standpunktes im Grunde nur Abwandlungen des mystischen Monismus.

Zugleich aber lehrt das klassische Beispiel Plotins, daß die transzendente Grundthese keineswegs die Behandlung des Erkenntnisproblems behindert, sondern sehr wohl imstande ist, es mit seinen Aporien aufzunehmen. Der metaphysische Gehalt derselben ist eben ungeschmälert in die Grundthese aufgenommen. Das ist um so beachtenswerter, als die Systembildung Plotins nichts weniger als das Erkenntnisproblem

Digitized by Google

um seiner selbst willen verfolgt. Das Problem schlägt eben durch, es schafft sich seine Formulierungen mit innerer Notwendigkeit. So kann es nicht verwundern, wenn wir bei Plotin als Grundlage der empirischen Erkenntnis die Identität der Prinzipien (Ideen) im Subjekt und Objekt wiederfinden, deren präzise Formel viele Jahrhunderte später Kant aufstellte (Kap. 17. b. und d.). Ja es ist hiernach a priori zu erwarten, daß dieselbe Formel in jeder systematischen Fassung desselben Problems wiederkehren muß.

Im mystischen Monismus ist deutlich der natürliche Realismus gewahrt. Das empirische Subjekt bedarf der Wahrnehmung, für seine Auffassung ist der Gegenstand gegeben. Zugleich ist aber auch die Tatsache der aprioriischen Erkenntnis gewahrt und erklärt; unter dem Gleichnis der „Anamnesis" ist sie auf die Platonischen Ideen begründet. Damit ist auch der Gedanke der transzendenten Wahrheit aufgenommen und auf ein objektives Kriterium basiert. Das Problembewußtsein aber und der Erkenntnisprogreß sind im Gedanken der „Rückwendung" (ἐπιστροφή) zum Absoluten aufgenommen, die als ewige Sehnsucht des Menschen nach dem Wahren auch das Erkenntnisstreben einschließt.

Aber noch schwierigere Aufgaben löst die neuplatonische Mystik. Ein gnoseologischer Monismus vermag sich nur zu halten, wenn er zeigen kann, wie Subjekt und Objekt aus dem „Einen" hervorgehen und inwiefern sie beide ihre Bezogenheit aufeinander aus ihrem Ursprung mitbringen, ohne doch in ihr aufzugehen. Gerade dieser Punkt ist es, an dem Plotins Methode sich bewährt. Diese zeigt in einfacher Dialektik, wie das Denkende und das Gedachte die notwendigen Spaltungsprodukte des Einen sind, sofern überhaupt aus demselben etwas hervorgeht. Zugleich wird daran klar, wie die aktuelle Erkenntnisrelation zwischen beiden im empirischen Verhältnis (im μερισμός) resultiert. Denn beide, die Seele wie der dingliche Kosmos, bringen ihre ursprünglichen Bestimmtheiten aus dem „Einen" mit. Der „intelligible Kosmos" der Ideen umfaßt sie beide, und das dem Bewußtsein verborgene „Mitschwingen" der Seele mit dem kosmischen Geschehen ist nichts als die verblaßte Urverbundenheit. Der Dualismus von Subjekt und Objekt ist hier nicht nur abstrakt im Urprinzip aufgehoben, er bleibt auch auf allen Stufen der Emanation im Grunde aufgehoben in eine lebendig überall durchklingende Einheit. Und nur durch das Unvermögen des endlichen Geistes, diese lebendige Einheit zu erschauen, bleibt der Dualismus als menschliche Perspektive bestehen.

Der einzige Punkt, der prinzipiell in Dunkel gehüllt bleibt, ist das Wesen der Einheit selbst. Daß mit ihr das kritische Minimum an Metaphysik überschritten ist, läßt sich wohl nicht bestreiten. Nicht um Kritik

Digitized by Google

ist es dem Neuplatonismus zu tun. Und sofern der gnoseologische Monismus notwendig ein mystischer ist, muß er auch notwendig ein Maximum an Metaphysik aufnehmen.

22. Kapitel. Pantheistischer Monismus.

a) Attributenlehre.

Die Zweisubstanzenlehre Descartes' riß die irrationale Tiefe des Erkenntnisproblems in ganzer Schroffheit auf. Wie kann die cogitatio eine ihr von Grund aus wesensverschiedene Welt der extensio erfassen? Freilich schwebte den Cartesianern hierbei in erster Linie das Problem von Leib und Seele vor. Aber da an diesem die Wahrnehmung hängt, so ist das Erkenntnisproblem darin mit aufgerollt. Hier wurde die Einheit des Menschen als des zugleich leiblichen und geistigen Wesens von vornherein als eine transzendente betrachtet; wie sehr, das lehrt der Okkasionalismus, der den influxus physicus durch das Eingreifen des göttlichen Aktes (des „Wunders") ersetzte.

Der monistische Rückschlag in Spinozas System greift daher in die größte metaphysische Tiefe zurück, um die Einheit hinter dem Zwiespalt zu erfassen. Wenn Denken und Ausdehnung nicht im sekundären Gebilde des Menschen eins sind, so müssen sie um so mehr primär in Gott eins sein. Auf die Faßbarkeit dieses Einsseins kommt es nicht an. Die Substanz ist ohnehin mehr als die Einheit beider. Sie hat unendlich viele Attribute, aber nur die zwei erfaßt der Verstand. Jedes Attribut bildet eine Welt mannigfacher Modi, aber jede dieser Welten besteht für sich ohne Wechselwirkung mit einer anderen. Wie also kann ein Modus der cogitatio einen Modus der extensio wiedergeben? Spinoza antwortet hierauf zunächst mit der durchgehenden Parallelität, die zwischen den Attributen waltet; die Modi, welche die Mannigfaltigkeit derselben ausmachen, stehen in Analogie. Ordnung und Konnexion der „Dinge" ist dieselbe wie die der „Ideen".

Aber worauf stützt sich die Parallelität? Sie ist doch selbst eine höchst rätselhafte Erscheinung. Darauf gibt das System doppelte Antwort. Erstens ist das Wesen der Substanz in allen Attributen das gleiche; sofern aber Ordnung und Konnexion das Wesen betrifft, so kann es nur einen Typus derselben geben, der eben im Wesen der Substanz liegt und für alle Attribute identisch ist. Daraus folgt die Parallelität im Aufbau der Attribute. Theologisch ausgedrückt: Gott ist nicht in den Dingen und Ideen, sondern diese sind in ihm, bleiben vollkommen von seinem Wesen umschlossen; der Pantheismus ist Grund des Parallelismus. Zweitens aber läßt auch die Moduslehre ein anderes Verhältnis nicht zu. Wenn jedes Attribut seine eigenen Modi hätte, so wäre jede Übereinstimmung zufällig. Die Modi aber sind im letzten

Digitized by Google

Grunde gar nicht Affektionen der Attribute, sondern Affektionen der Substanz. Und da die Substanz eine ist in allen Attributen, so müssen auch alle Modi der Substanz in allen Attributen vertreten sein. Daß jedem Modus der extensio ein Modus der cogitatio entspricht, ist hiernach eine ganz unvermeidliche Folge; die Welt der Dinge muß sich in der Welt der Ideen spiegeln. Dinge und Ideen sind deswegen nicht identisch, sie bleiben einander unaufhebbar gegenüber. Ein und derselbe Modus ist in einem Attribut nicht dasselbe, was er im anderen ist. Aber die Zuordnung muß eine durchgehende sein; Übereinstimmung ist notwendig, obgleich kein direkter Konnex stattfindet.

Daß hierin eine Lösungsmöglichkeit des Erkenntnisproblems liegt, läßt sich wohl nicht leugnen, wenn auch Spinoza die Theorie nach dieser Seite nicht weiter ausgebaut hat. Ein Bewußtsein dessen, was seinem Wesen nach bewußtseinsfremd ist, ist dadurch möglich, daß sich die Inhaltswelt des Bewußtseins auf demselben Grundwesen (denselben Bedingungen) erbaut wie die ihm transzendente Dingwelt. Auch hier also ist eine Identitätsformel der Schlüssel zum Rätsel der Erkenntnis.

Im Gegensatz zu Plotin aber ist hier auch das Hervorgehen des Subjekts und des Objekts aus der Einheit jenseits der Erkennbarkeitsgrenze angesetzt. Der Gedanke der Irrationalität der Einheit beider ist also hier noch einfacher und lapidarer als dort. Das im empirischen Verhältnis von Natur und Geist gegebene Rätsel ist einfach auf die Gottheit übertragen und dort als ursprünglich vorhanden vorausgesetzt. Im negativen Hinausgehen über das Gegebene ist das Geforderte als seiend antizipiert, und die Antizipation wiederum als Bindung des getrennt Gegebenen verwertet. Das Maximum an Metaphysik wird ohne Skrupel als notwendig hingenommen. Erst im Rückblick von hier aus kann die Axiomatik des ersten Buches der „Ethik" aus ihren wahren Bestimmungsgründen verstanden werden.

b) Identitätsphilosophie.

Unter den fünf Systemen Schellings ist eins, das die umfassendste Durchführung des monistischen Standpunktes enthält: die Identitätsphilosophie (1801). Es gibt ein „Absolutes", in dem Subjekt und Objekt nicht nur vereinigt, sondern identisch sind. Für den Verstand ist diese Identität unvollziehbar, von „intellektualer Anschauung" wird sie zwar erschaut, aber nicht weiter erkannt. Wir kennen die Welt als ein Doppelreich von Geist und Natur, jener eine geschlossene ideale, diese eine ebenso geschlossene reale Welt. Der maßgebende Gesichtspunkt der Betrachtung für den Geist ist der Idealismus, der für die Natur der Realismus. Das Absolute als Urprinzip, aus dem beide Welten hervorgehen, ist für die Philosophie der Punkt, in welchem Idealismus

Digitized by Google

und Realismus zusammenfallen. Es ist „absolute Vernunft", zugleich Idealprinzip und Realprinzip, Ursprung des Geistes und Ursprung der Natur.

Eine vollständige philosophische Entwicklung der Erscheinungen kann daher keine einfache sein, sie muß notwendig in zwei Entwicklungsreihen zerfallen, deren eine das Subjekt zugrunde legt und die Objektwelt idealistisch aus ihr entwickelt, während die andere vom Objekt als realem Ansichsein ausgehend die Entstehung des Subjekts realistisch verfolgt. Beide komplementären Standpunkte sind Betrachtungen einer und derselben Welt, deren Wesen für den Verstand nicht als Einheit faßbar ist.

So verfolgt der „transzendentale Idealismus" das Entstehen der Natur aus dem Wesen des Geistes; er geht hierin bis zu den äußersten metaphysischen Konsequenzen des empirischen Idealismus, das Objekt ist ihm bewußtloses Produkt unbewußter Produktion (16. c.). Die „Naturphilosophie" dagegen verfolgt das Entstehen des Bewußtseins aus dem Stufenreich der Natur; Natur ist „bewußtloser Geist", seine Stufen oder „Potenzen" sind die Stadien der zum Selbstbewußtsein drängenden Intelligenz. Intelligenz ist als Idealprinzip der Natur von Anbeginn immanent, wie das Sein als Realprinzip dem Geiste. Hier hat die Identitätsphilosophie ihren Grundunterschied vom Spinozismus: für diesen ist die erscheinende Welt in zwei große, durchgehend verschiedene Reiche zerteilt, die sich überhaupt nur in ihrem Ursprung berühren; bei Schelling dagegen entwickelt sich das Absolute in zwei Reihen, deren Glieder in engster Fühlung miteinander bleiben und im Grunde nur ein einheitliches Reich ausmachen. Es sind nur zwei Reihen der Betrachtung einer und derselben Welt. Die Identität von Subjekt und Objekt ist das „einzig Reale", das niemals aufgehoben werden kann; sie geht also durch alle Stufen hindurch. Aber nur im Absoluten ist sie absolute Indifferenz. In allen besonderen Gebilden differenziert sie sich, indem „quantitativ" der ideale oder der reale Faktor „überwiegt". Bewußtsein und Gegenstand sind schon Differenzierungsprodukte des Absoluten.

Der Standpunkt der Philosophie ist nun der Tendenz nach der der „absoluten Vernunft". Sie betrachtet die Dinge, „wie sie an sich sind, d. h. wie sie in der Vernunft sind". Nun ist nichts außerhalb der Vernunft, also müßte die Philosophie alles Seiende rein erfassen können, wie es an sich, d. h. wie es in der Vernunft ist. Diesem absoluten Rationalismus der idealen Methode steht der Standpunkt der Endlichkeit und des Bewußtseins gegenüber. Vom Standpunkt der Vernunft aus gibt es keine Endlichkeit; die Dinge als endlich betrachten, heißt, sie betrachten, wie sie nicht an sich sind. Der Standpunkt der Endlichkeit

Digitized by Google

und des Bewußtseins ist schon Differenzierung dessen, was an sich indifferent ist. Darum erscheint, was in der Vernunft vollendet und ewig ist, in der Welt zerrissen als Mannigfaltigkeit, Zeitlichkeit, Entwicklung.

Diese pantheistische Metaphysik Schellings darf als konsequenteste Durchführung des monistischen Standpunktes gelten. Weiter kann man den Gedanken des „Einen" nicht treiben. Es ist auch klar, daß die ganze Reihe der Erkenntnisaporien mühelos in diesem Weltbilde aufgeht. Die Erkenntnisrelation ist Differenzierung des an sich Indifferenten, nicht Zusammenspannung von an sich Getrenntem. Aber das System bezahlt seine Leistung mit einem Maximum an Metaphysik, das sich nicht leicht überbieten läßt. Wie die Konzeption der Grundidee, so ist jede Stufe der gedanklichen Entwicklung eine petitio principii. Das kritische Gewissen für den Grad der hypothetischen Gewißheit ist dieser Art Spekulation vollkommen verloren gegangen. Sie beweist viel mehr, als im Gehalt der Probleme gefragt war. Sie beweist darum im Grunde nichts. —

Es liegt im Wesen der monistischen Theorien, daß sie das Erkenntnisproblem um nichts mehr zu lösen imstande sind als der Idealismus. Wo das Rätsel der Einheit von Subjekt und Objekt als Ganzes auf ein Prinzip verschoben wird, das als solches unerkannt bleibt, da ist nur ein Rätsel durch ein anderes ersetzt. Das trifft zwar mutatis mutandis auf jede Theorie zu, aber die Vagheit der Spekulation wächst im direkten Verhältnis der Entfernung vom gegebenen Phänomen. Die schlichteste Gewißheit zeigen Standpunkte von geringster spekulativer Höhe; mit der Zunahme der letzteren wächst die Überschau und die philosophische Verarbeitung der Probleme, aber auch die Vagheit des Hypothetischen nimmt zu. Die untere Grenze bildet der natürliche Realismus als unphilosophischer Standpunkt. Als obere Grenze darf unter den geschichtlichen Standpunkten vielleicht die Identitätsphilosophie gelten.

Digitized by Google

Dritter Teil

Der Gegenstand der Erkenntnis

(Ontologische Grundlegung).

I. Abschnitt: Von der Möglichkeit einer kritischen Ontologie.

23. Kapitel. Das Ontologische im Erkenntnisproblem.

Die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis fällt nicht zusammen mit der Frage nach der Erkenntnis des Gegenstandes. Zwar sind beide nicht voneinander ablösbar, wohl aber als Fragerichtungen zu unterscheiden. Das gnoseologische Problem involviert das ontologische und ist ohne dasselbe nicht zu behandeln. Aber es fällt mit ihm nicht zusammen. Deswegen muß die grundlegende Betrachtung des Gegenstandes derjenigen der Erkenntnis desselben vorausgehen.

Die Aporetik der Erkenntnis lief in ihrem letzten Gliede in eine Seinsaporie aus, weil das Wesen des Gegenstandes in seinem Gegenstandsein für ein Subjekt nicht aufgeht (6. g. 1 und 3). Hinter dem Gegenstande steht die „seiende Sache", als welche er letzten Endes vom Subjekt gemeint ist. Aber auch das ist nicht der letzte Sinn des Ontologischen im Erkenntnisproblem. Vielmehr zeigte schon die Analyse des Phänomens, daß die ganze Erkenntnisrelation in einer Seinsrelation wurzelt, ja eine Seinsrelation ist (5. i. 5 und 6. g. 4). Eine theoretische Behandlung der ersteren muß also notwendig bis auf die letztere zurückgehen, muß das gnoseologische Wesen der Subjekt-Objekt-Beziehung aus ihrem ontologischen Wesen heraus zu verstehen suchen. Gewiß kann nur ein Bewußtsein Erkenntnis haben. Aber Bewußtsein ist auch ein Seiendes, ist eine Art des Seins; wie es denn einen ganz bestimmten, eindeutigen Sinn hat, wenn man vom Vorhandensein oder Fehlen des Bewußtseins spricht. Die stillschweigende Voraussetzung aller nicht-ontologischen Bewußtseinstheorie ist eben doch die, daß es Bewußtsein gibt, d. h. daß Bewußtsein etwas „ist"; es ist also unter allen Umständen eine ontologische Voraussetzung. Auch der extremste Idealismus kann nicht umhin, sie zu machen.

Digitized by Google

Es ist leicht vorauszusehen, daß diese Voraussetzung in jeder Behandlung der Erkenntnisaporien selbst untersucht und auf eine bestimmte Formulierung gebracht werden muß. Die gnoseologische Reihe unserer Untersuchungen (im vierten Teil) wird von hier ihren Ausgang nehmen müssen. Der gegenwärtige (ontologische) Teil hat dafür die Grundlage zu schaffen. Diese Vorarbeit aber kann nicht umhin, vom Problem des Gegenstandes der Erkenntnis auszugehen. Im Gegenstandsproblem liegt der natürliche Zugang zum Seinsproblem. Nur von hier aus, wenn überhaupt, läßt sich das ontologische Wesensverhältnis erschauen, welches im gnoseologischen Wesen der Erkenntnisrelation verborgen ist.

Das Gegenstandsproblem ist nicht umsonst das exemplum crucis im Erkenntnisproblem. Vom natürlichen Gesichtspunkt alles Erkennens, auch des philosophischen, ist der Gegenstand das Transzendente; denn keine Erkenntnis ist subjektlos, ihre Art, den Gegenstand zu sehen, ist immer die „von einem Subjekt aus". Diese Richtung, in der das Transzendente liegt, ist nicht umkehrbar, weil der Gesichtspunkt sich nicht willkürlich in den Gegenstand hinüber verlegen läßt. Aber gerade, weil er unverlegbar im Subjekt liegt, ist die natürliche Einstellung aller Erkenntnis die auf den Gegenstand. Das Subjekt sieht, wenn es nicht künstlich auf sich selbst reflektiert, nicht sich, sondern nur sein Gegenüber. Gerade das Transzendente also ist der natürliche Ausgangspunkt aller, auch der philosophischen Erkenntnis. Das heißt aber, die Erkenntnis braucht auf ihr exemplum crucis nicht erst künstlich eingestellt zu werden, sie ist vielmehr immer schon dabei, wo überhaupt sie auftaucht. Die Voranstellung der Ontologie vor der Gnoseologie ist keine theoretisch gemachte, sondern die natürliche Ordnung. Erkenntnis ist von Hause aus auf das Seiende gerichtet. Nicht die ontologische Einstellung, sondern die gnoseologische ist künstlich.

Erkenntnistheorie ist demnach in doppeltem Sinne an Seinstheorie gebunden. Sie geht nicht nur in ihrem Grenzproblem in eine solche über, sondern geht auch ursprünglich von ihr aus. Beide Grenzpunkte bedeuten eine Metabasis, nicht nur des Gegenstandes der Betrachtung, sondern auch ihrer Einstellung. Eine Erkenntnistheorie, die sich dieser doppelten Metabasis nicht bewußt ist, vollzieht sie nichtsdestoweniger unbewußt mit innerer Notwendigkeit. Wenn sie dabei aber die Grenzen der Immanenz einhalten zu können glaubt — sei es nun, daß sie dieselben im empirischen oder im transzendentalen Subjekt oder im Gesichtspunkt der logischen Sphäre sucht —, so gibt sie sich einer offenbaren Täuschung hin. Und indem sie diese Täuschung auf den behandelten Problemgehalt überträgt, wird sie metaphysisch und unkritisch.

Digitized by Google

Nur ein genaues Bewußtsein des Zusammenhanges beider Probleme kann die Grenzverschiebung vermeiden und die Untersuchung auf kritischer Höhe halten. Von den entwickelten Theorien stehen die realistischen diesem Bewußtsein am nächsten; nächst ihnen wissen es die monistischen wenigstens im Prinzip zu wahren. Am weitesten von ihm entfernen sich die idealistischen Standpunkte. Am ehesten kann man es noch im transzendentalen Idealismus wiederfinden. Der Begriff des „Dinges an sich" bewahrt ihn vor vollständiger Grenzverschiebung. Das Ding an sich ist das eigentlich kritische Motiv in der „kritischen Philosophie"; erst seine Preisgabe bei den Nachkantianern und im Neukantianismus ist die Preisgabe der kritischen Position. Der kantische Idealismus freilich ließ eine bloß negative Fassung desselben zu. Ihn positiv auszuwerten muß das erste Anliegen einer Theorie sein, die nicht gegen das Phänomen, sondern gegen den theoretischen Standpunkt kritisch sein will. Das heißt aber, die negative Ontologie Kants muß in eine positive Ontologie umgewandelt werden.

Das Verhältnis zwischen Sein und Erkenntnis ist ein einfaches, nur durch künstliche Verschiebung verfehlbares. Nicht so einfach aber kann das Verhältnis zwischen Ontologie und Gnoseologie sein. Alles, was wir vom Sein *wissen*, stammt aus der Erkenntnis. Aber alles, was Erkenntnis *gibt*, gilt in erster Linie nicht ihr selbst, sondern dem Sein. Es ist eben Erkenntnis des Seienden, um die es sich handelt. Zielt somit alles auf das Seiende ab, innerhalb dessen Erkenntnis nur eines von vielen möglichen Verhältnissen bildet, so ist doch die Gültigkeit alles dessen, was wir vom Seienden wissen, einzig aus den Bedingungen der Erkenntnis zu verstehen. Steht auch das Sein unabhängig vom Erkennen da, so ist doch Seinserkenntnis deswegen nicht unabhängig von der Selbsterkenntnis der Erkenntnis. Das ontologische Problem führt daher, kaum aufgeworfen, unfehlbar auf das gnoseologische zurück. Es sucht seine Entscheidungen und Lösungen in ihm. Man kann Erkenntnistheorie nicht auf Seinstheorie gründen, ohne diese wiederum auf gewisse primäre erkenntnistheoretische Erwägungen zu stützen. Für den Gang der Untersuchung (*πρὸς ἡμᾶς*) ordnet sich daher das Erkenntnisproblem dem Seinsproblem über. Und in diesem Sinne bleibt *Ontologie von Gnoseologie abhängig*; es ist die Abhängigkeit der *ratio cognoscendi*. Es ist deswegen kein Widerspruch im gedanklichen Aufbau, wenn der ontologische Teil unserer Untersuchung von denselben erkenntnistheoretischen Erwägungen ausgeht, auf welche der von ihm abhängige gnoseologische Teil erst hinausführt.

Aber wie immer die Abhängigkeit eines Erkenntnisganges auf einen tieferen Zusammenhang hinausführt, in welchem das Abhängig-

Digitized by Google

keitsverhältnis ein ganz anderes ist, so auch hier. Hat das Erkenntnisproblem einmal den Zugang zum Sein geöffnet, so erweist sich diese Einführung als die sekundäre Abhängigkeit des Unbekannten vom Bekannten, die nur für den erkennenden Verstand besteht, während in Wahrheit das Unbekannte das Übergeordnete ist, von welchem das Bekannte abhängig ist. Der ratio cognoscendi tritt die ratio essendi als die zugrundeliegende gegenüber. Sie ist eben deswegen die schwerer faßbare, weil sie in größerer Tiefe liegt und nur nach dem Durchlaufen der ersteren zugänglich wird. Aber deswegen auch eröffnet sie, wenn sie erschaut wird, den weiteren Gesichtskreis, in welchem die πρὸς ἡμᾶς bestehende Abhängigkeit des Erkenntnisganges ihrerseits als Folgeerscheinung verständlich wird.

Auf dieser Stufe der Betrachtung ordnet sich die Ontologie der Gnoseologie über, indem sie die ganze Weite der Erkenntnisrelation in sich aufnimmt und in ihr eine unter vielen Seinsrelationen erkennt. Sie gibt den natürlichen höheren Gesichtspunkt der Betrachtung her. Sie erst kann bestenfalls standpunktbildend, systembildend sein. Ihre Entwicklung aus dem Erkenntnisproblem ist in ihr selbst aufgenommen und in eine Entwicklung des Seienden aufgehoben. Ohne es zu wollen, zeugen alle theoretischen Standpunkte von diesem Verhältnis. Auch sie liefern zur Aufnahme und Lösung des Erkenntnisproblems eine Seinstheorie, selbst wenn sie das Ansichsein verleugnen; sie müssen dann eben doch den Schein des Seins erklären. Nur wird hier die in der Natur der Sache liegende Umkehrung der Fragestellung verkannt, sobald das kritische Bewußtsein der Problemgrenze fehlt, wenn man noch gnoseologisch zu verfahren meint, wo man in Wirklichkeit bereits in der Ontologie steht. Der schwerste dogmatische Fehler entsteht, wo man die ratio cognoscendi für die ratio essendi nimmt und dieser zuschreibt, was man an jener erschaut. In aller subjektivistischen, idealistischen und rationalistischen Metaphysik spielt dieser Fehler eine breite Rolle.

Darin unterscheidet sich die Ontologie von den spekulativen Standpunkten: sie geht zwar gleich ihnen über die gegebene Einstellung der Erkenntnis hinaus — sonst müßte sie überhaupt auf alle Theorie verzichten —, aber sie geht darin nur so weit, als unbedingt nötig ist. Sie folgt grundsätzlich nur dem Problem und läßt im Weltbilde nur gelten, was von ihm gefordert ist. Sie entfernt sich so wenig als möglich von der natürlichen Einstellung, behält deren Gesichtspunkt bei, soweit er reicht. Sie verläßt ihn nur, wo das Erkenntnisphänomen in ihm nicht aufgeht. Sofern sie sich aber von ihm entfernt, gibt sie Rechenschaft über die Gründe ihrer Metabasis, wobei sie die letztere nur gelten läßt, soweit sie die Tatsache der natürlichen und ihrer Erweiterung, der

Digitized by Google

wissenschaftlichen Weltansicht begründet. Ihr Resultat muß ein standpunktlich geprägtes sein; ihre Methode aber kann diesseits aller Standpunkte und Vorentscheidungen stehen. Diese Diesseitsstellung ist wesentlich für jede Betrachtungsweise, die sich den philosophischen Standpunkt erst in der Untersuchung und Verfolgung der Probleme erarbeiten will. Ihr Ausgangspunkt muß also vor allem diesseits der Antithese von Idealismus und Realismus liegen.

24. Kapitel. Vorläufiger Begriff der Ontologie.

a) Dogmatisch-konstruktive und kritisch-analytische Ontologie.

Eine vorläufige Fixierung des Begriffs der Ontologie kann nicht eine Fixierung ihres Standpunktes sein. Denn es liegt in ihrem Wesen, den Standpunkt nicht vor der Sache zu fixieren. Es kann sich nur um eine Antizipation der Einstellung, gleichsam um die Ausgangsstellung der Ontologie handeln, mit der nichts Endgültiges vorentschieden, sondern nur die aprioriſche Diskuſſion einer möglichen Arbeitsweiſe gegeben wird, die aber ihre Bewährung erst in der Behandlung der natürlichen Erkenntnisaporien (also im nächsten Teil) und letztlich erst in der besonderen Kategorienlehre finden kann, — eine Antizipation, die gleichwohl um der Verständigung willen notwendig ist, weil sie sonst an jedem der zu behandelnden Einzelprobleme wiederkehren müßte. Es kann keine andere sachliche Rechtfertigung der Ontologie geben, als die durch ihre Fähigkeit, die Restprobleme der spekulativen Standpunkte, sofern sie nicht künstliche Aporien sind, aufzunehmen und auf das gebotene Minimum an metaphysischer Annahme zurückzuführen. Denn nicht in der Anmaßung, alle Probleme lösen zu können, kann sie ihre Stärke suchen, sondern gerade in der prinzipiellen Anerkennung des metaphyſiſch-Unlösbaren in ihnen. Ihr gilt die Abweisung oder standpunktliche Beschneidung eines Problems für ebenso dogmatisch wie eine vorschnelle Lösung. Sie kann nicht begreifbar machen wollen, was unbegreifbar ist. Sie kann nur das genaue Wissen um die Grenzen der Begreifbarkeit herausarbeiten, ein positives Wissen um die Grenze des Gewissen und Ungewissen, sowie um die Gewißheitsgrade des Hypothetischen.

Diese Aufgabe ist bescheiden im Vergleich mit dem, was die spekulativen Systeme zu leisten versprachen. Aber sie ist auch nicht zu unterschätzen. Denn nichts wäre falscher, als zu meinen, ein Wissen um diese Grenzen könnte nicht Evidenz haben.

Die Ontologie, um die es sich hier handelt, unterscheidet sich also scharf von der alten Ontologie der Scholastiker und Rationalisten. Diese

Digitized by Google

beanspruchte direkt eine Logik des Seienden zu sein. In Wahrheit kam es dabei auf Übertragung logischer Strukturen auf die Seinssphäre heraus. Der Schluß von der Essenz auf die Existenz war nur die einfache Folge dieses Verfahrens, das von Hause aus auf Hypostasierung der logischen Sphäre beruhte. Diese Ontologie war rein konstruktiv, deduktiv und rationalistisch. Ihr Postulat war eine rein in sich einsichtige Axiomatik des Seins; für ein Irrationales ist in ihr kein Raum. Kant rügte nur ihren deduktiven Charakter als die Anmaßung, „von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben"; dieses Unterfangen müsse einer bloßen „Analytik des reinen Verstandes" Platz machen. Er ging zu weit in der Kritik. Gerade die Analytik des Verstandes kann die Ontologie nicht ersetzen, wohl aber eine streng auf Phänomene fundierte Analytik des Seins.

Eine Ontologie, die das Erkenntnisproblem soll aufnehmen können, muß analytisch und kritisch sein. Sie darf ihre Inhalte nur der Analyse der Problemgehalte entnehmen, sie darf unter diesen Inhalten keinen Unterschied im Seinswerte zwischen Begreifbarem und Unbegreifbarem machen. Sie muß das Irrationale in ihnen ebenso gelten lassen wie das Rationale; denn beides ist nur vom Standpunkt der ratio verschieden, und dieser Standpunkt ist ontologisch indifferent. Für den Seinscharakter des Seienden ist es offenbar sehr gleichgültig, wie weit es erkennbar ist oder nicht. Die dogmatische Ontologie verwechselt diesen Seinscharakter mit der Gewißheit der auf ihn gerichteten Erkenntnis (Seinsgrund — Erkenntnisgrund), oder gar mit seiner Erkennbarkeit. Dabei muß sie natürlich das Irrationale verfehlen. Sie kommt in Wahrheit gar nicht zum eigentlichen Gesichtspunkt des realen Seins, sie ist, genau genommen, gar nicht Ontologie; sie bleibt in der Logik eines idealen Seins stecken, dessen Strukturen sie unbesehen für die des Realen nimmt. Eine wirkliche Ontologie muß auch zum Gesichtspunkt der logischen Sphäre kritisch stehen, sie darf weder logisch noch alogisch befangen, weder rationalistisch noch irrationalistisch sein. Was ihr aus der Analyse der vorliegenden Problemgehalte gewiß ist, muß sie gelten lassen ohne Rücksicht auf die Grenzen der Begreifbarkeit.

Man kann die kritische Ontologie als dritte Stufe einer Entwicklungsreihe auffassen. Die erste ist durch den natürlichen Realismus, die zweite durch die ganze Reihe der spekulativen Standpunkte gekennzeichnet, am ausgeprägtesten durch die idealistischen. Der natürliche Realismus nimmt an, das Reale sei genau so beschaffen, wie das Erkenntnisbild es zeigt. Die spekulativen Standpunkte stellen diese Ansicht auf den Kopf, indem sie zugleich mit der naiv empiristischen Be-

Digitized by Google

schaffenheit der Gegenstände auch deren Realität fallen lassen. Sie setzen sie zur bloßen Erscheinung, resp. zum Schein herab. Der Idealismus hebt das in der Objektrichtung gesuchte Reale überhaupt auf.

Die Ontologie nimmt den Mittelweg zwischen diesen Extremen. Ihre These ist die: es gibt ein reales Seiendes außerhalb des Bewußtseins, außerhalb der logischen Sphäre und der Grenzen der ratio; die Objekterkenntnis hat Beziehung zu diesem Seienden und gibt ein Stück von ihm wieder, wie sehr immer die Möglichkeit dieser Wiedergabe unbegreifbar sein sollte; aber das Erkenntnisbild deckt sich mit dem Seienden nicht, es ist weder vollständig (adäquat) noch dem Seienden ähnlich. Der natürliche Realismus hat recht mit der nackten Realitätsthese, denn das Reale liegt in der Objektrichtung der natürlichen Erkenntnis; aber er hat unrecht mit der Adäquatheitsthese. Die spekulativen Standpunkte haben recht mit der Aufhebung der letzteren, aber unrecht mit der Streichung des Realen aus der Objektrichtung. Die Ontologie verbindet das, worin beide recht haben. Sie behält die Realitätsthese des natürlichen Weltbildes bei, hebt aber die Adäquatheitsthese auf. Sie tut damit etwas Ähnliches, wie die wissenschaftliche Weltansicht von jeher getan hat. Sie findet in der Wissenschaft eine ontologische Einstellung vor, welche die Kinderschuhe des naiven Bewußtseins bereits abgestreift hat, und kann sie in gewissen Grenzen zum Ausgangspunkt nehmen. Sie sieht hierbei grundsätzlich von aller standpunktlichen Überspannung der wissenschaftlichen Thesen ab. Mit Materialismus, Energetismus, Biologismus, Evolutionismus hat sie nichts gemein. Sie verschreibt sich nicht der positiven Wissenschaft, tritt nicht in ihren Bann, ist von jeder Art Szientismus und Positivismus gleich weit entfernt wie vom Antiszientismus und Negativismus. Das „Seiende", von dem sie spricht, hat einen viel allgemeineren Charakter. Es geht im Gegenstand der Naturwissenschaft so wenig auf wie in dem der natürlichen Weltansicht. Es umschließt dieses wie jenes und behält noch unbegrenzt Raum für weitere Sphären des Realen.

b) Die zwiefache Identitätsthese der alten Ontologie.

Die Erneuerung der Ontologie stößt unvermeidlich auf das Mißtrauen, das die alte Ontologie hinterlassen hat. Es ist mancherlei, was dieses Mißtrauen verschuldet hat. Man kann es nicht leugnen, die alte Ontologie war eine Theorie, mit deren Hilfe sich Dinge „beweisen" ließen, an die auch nur theoretisch heranzugehen ein kritisch besonnenes Denken sich gehütet hätte. Rationale Kosmologie, Psychologie, Theologie sog von hier ihre Nahrung. Überdies war sie in eine allgemeine Weltteleologie eingebaut, welche die eigentlichen Seinsthesen mit verkappten Wertthesen durchsetzte. Aber alles dieses läßt sich noch von

Digitized by Google

ihr abstreifen. Der Kernpunkt ihrer Theorie, und zugleich ihr Grundfehler, lag, wie schon angedeutet, im Verhältnis zur Logik.

Worauf es beim „Sein als solchen" ankam, das war die „Form"; denn die Materie, die in die Formung eingeht, galt schon seit Aristoteles als alogisch und agnostisch. Wie vergewissert man sich also der Form? Darauf antwortete die Theorie: durch die Logik. Die logischen Gesetze sind die Seinsgesetze, die logischen Begriffe aber sind die Wesenheiten (essentiae) des Seienden, d. h. sie sind die gesuchten „Formen". Explizite liegen sie in den „Definitionen" vor. Diese wiederum setzen sich zusammen aus der ganzen Reihe der Differenzen, die mit dem obersten genus beginnt und mit der letzten, der differentia specifica endigt. Das logische Schema der Begriffspyramide beherrscht also das reale Sein.

Nun gilt das Reich des Logischen andererseits als das des unmittelbar Einsichtigen. Die Wesenheiten sind a priori gegeben, erschaubar — ähnlich wie schon die Platonischen Ideen als unmittelbar dem Nus erschaubar gemeint waren. Hier wurzelt der in seiner Einseitigkeit grandiose Gedanke des allgemeinen Seinsapriorismus, der noch Leibniz, Wolf und Hegel gefangen hielt. Und an ihm wiederum hing der Glaube an die Allmacht der Deduktion — d. h. der reinen Entscheidbarkeit aller Seinsfragen aus den Prinzipien heraus. Logik und Ontologie gelten zwar immer noch als zwei verschiedene Disziplinen, aber doch nur in dem Sinne, daß die Logik die allgemeinere, die Ontologie aber ihre Anwendung ist. Der ganze reine Apriorismus der Logik überträgt sich auf die Ontologie. Zwar verhindert die „Materie" noch eine Zeitlang den absoluten Rationalismus. Aber die Materie verblaßt mit der Zeit immer mehr, ebenso wie hinter der Deduktion die Platonische Intuition der Ideen verblaßt. Was übrig bleibt, ist der rein deduktive Apriorismus der Form.

Sieht man genauer zu, so sind es zwei ganz verschiedene Thesen, und zwar zwei Identitätsthesen, auf denen diese Theorie beruht. Die eine ist die These der Identität von logischer Form und Seinsform der Dinge, oder genauer gesprochen, von idealer und realer Seinsform. Nach dieser These ist das Reich der Wesenheiten, als eine Sphäre ideal ansichseiender Strukturen, durchgehend bestimmend für die Welt des Wirklichen; es ist zugleich das Reich der Prinzipien des Realen. Daß es in der realen Welt auch noch andere, abweichende, oder überhaupt heterogene Prinzipien (Formen, Gesetze, Relationen usw.) geben könnte, auf Grund deren die Dinge und Geschehnisse noch eigentümliche, alogische Züge aufwiesen, ist ein Gedanke, der im Bannkreis dieser These gar nicht auftaucht. Und erst recht ist es ausgeschlossen, daß ein Reales den idealen („logischen") Gesetzen widersprechen könnte. Die

Digitized by Google

Folge davon war, daß die eigentliche Realität als solche (Existenz, Wirklichkeit) in dieser Ontologie ein Stiefkind blieb. Entweder wurde sie vergewaltigt und in die Momente der essentia einbezogen, wie in den sog. „ontologischen Argumenten", oder sie wurde von ihrer zentralen Bedeutung abgedrängt, entwertet, wie in der immer wiederkehrenden Theorie, daß die Dinge gar nicht das eigentlich Reale seien, sondern nur mehr oder weniger schwache Abbilder des allein wahrhaft Seienden, der idealen Urbilder, der Formen, Essenzen. Wollte man die These halten, so mußte man sich eben der unbequemen und aufdringlichen Tatsache, daß Existenz, realer Prozeß, Individualität und alles dem Verwandte in logischen Formen doch nicht aufgeht, auf die eine oder die andere Weise entledigen. Die Menge der Konsequenzen, zu denen diese Notwendigkeit geführt hat, bildet ein reichhaltiges geschichtliches Schauspiel. Denn nicht immer siegte die reine Folgerichtigkeit, und manche Theorie, die im Prinzip von der Identität ausging, endete in offenkundigen Halbheiten.

Die zweite Identitätsthese aber verbindet das Reich der idealen Seinsform mit dem des Denkens. Erst diese zweite These gibt der ersten das metaphysische Gewicht: sie liefert das Reale dem Denken gleichsam aus. Denn erst wenn auch ideale Struktur mit dem reinen Denken identisch ist, kommt es zum allgemeinen Apriorismus deduktiver Seinserfassung. In den Anfängen der Ontologie bei Platon war das noch anders gewesen; da galt das Ideensein — das freilich die Form alles Realen ausmachen sollte — keineswegs für unmittelbar erfaßbar. Platon wußte wohl um die Schwierigkeit und Begrenztheit menschlicher Ideenschau. Hier bestand also nur die erste Identitätsthese, losgelöst von der zweiten. Aber dieses Wissen um die Nichtidentität und die eigenartige analytische („hypothetische") Methode, welche die Kluft überbrücken sollte, ging im Laufe der Zeit verloren. Was übrig blieb, war die stillschweigende Gleichsetzung. Man übersah immer mehr, daß alles Denken neben den logischen Gesetzen noch ganz anderen Mächten gehorcht, die es sehr wesentlich von den idealen Seinsformen abweichen und in Irrtümer aller Art verfallen lassen. Erst in neuerer Zeit ist die Psychologie an die Erforschung dieser Mächte herangetreten und hat wenigstens so viel mit Gewißheit dargetan, daß hier Gesetze ganz anderer Art im Spiel sind.

c) Logik und Ontologie.

In der alten Ontologie waren also in Wahrheit nicht zwei, sondern drei Sphären an sich wesensverschiedener Strukturen identisch gesetzt: die Sphäre des realen Seins, die des idealen Seins und die des Gedankens.

Digitized by Google

Es darf nicht verkannt werden, daß hierzu Gründe vorlagen. Herrscht nämlich zwischen diesen drei Strukturſphären gar keine Identität, ſo iſt apriorische Erkenntnis des Realen ein Ding der Unmöglichkeit. Aber man vergaß, daß dieſe apriorische Erkenntnis keine ſchrankenloſe iſt, daß ſie vor gewiſſen Komplexen harter Wirklichkeit auf Schritt und Tritt verſagt, und daß es Zeugniſſe einer Empirie gibt, welche das Denken immerfort vor ſolche Grenzen ſtellt. Der Apriorismus der Erkenntnis iſt zwar eine Tatſache; aber dieſer Tatſache entſpricht offenbar keine totale Identität der Strukturen, ſondern beſtenfalls eine partiale. Was hinter den kühnen Schlußfolgerungen, welche die alte Ontologie zog, in Wahrheit ſteckte, war im Grunde das bekannte Vorurteil des Rationalismus, der Widerwille gegen die Anerkennung eines Unerkennbaren.

Die Fehler, die aus dieſer hergebrachten Dispoſition herſtammen, erſtrecken ſich noch tief bis in heutige Theorien. Auf der einen Seite werden immer noch logiſche und mathematiſche Geſetze für „Denkgeſetze" gehalten, auf der anderen läßt man ideale „Weſenheiten" unverdroſſen und ungeprüft für die maßgebenden — ja ſogar für die allein maßgebenden — Strukturen des Realen gelten und betrachtet ſchließlich die empiriſchen „Fälle" nur noch als eine Art von zufälliger Erfüllung des in der Weſenheit an ſich bereits Gegebenen und Durchſchauten. Von der Verkehrtheit des erſteren könnte einen freilich ſchon die einfache Überlegung, daß doch gerade Denkgeſetze keine mathematiſchen Geſetze ſind, überzeugen. Das zweite iſt ſchwieriger zu berichtigen; denn es liegt auf der Hand, daß die Fälle des Auseinanderklaffens idealer und realer Geſetzlichkeit immer nur an den Grenzen des Erkennbaren auftauchen können. Iſt doch die Erkennbarkeit des Realen ſelbſt an die Grenzen ſeiner Strukturidentität mit der des Idealen gebunden. Dennoch gibt es in aller ernſtlichen Forſchung — und keineswegs bloß in der philoſophiſchen — eine Fühlung mit dem, was jenſeits dieſer Grenzen liegt, mit dem Irrationalen. Das jede Grenze poſitiver Einſicht tranſzendierende Problembewußtſein ſtellt dieſe Fühlung her. Und es gibt kaum eine der großen Fragerichtungen menſchlichen Erkenntnisſtrebens, in deren Perſpektive nicht irgendwo ein in dieſem Sinne Irrationales auftaucht. Aber das gehört in die beſondere Unterſuchung des Irrationalen, die uns noch bevorſteht. Die „Möglichkeit" eines Irrationalen aber iſt das Mindeſte, was der ontologiſche Ausblick auf das Reale ſich von vornherein, d. h. vor aller inhaltlichen Diskuſſion der gegenſtändlichen Probleme, offen halten muß.

Wie alſo das beſchränkte Identitätsverhältnis ſich auch geſtalten mag, es iſt unter allen Umſtänden ein Erfordernis, die drei Sphären

Digitized by Google

von Strukturen und Gesetzlichkeiten zunächst einmal sauber auseinanderzuhalten. Das fällt einem spekulativen Denken nicht leicht, denn damit kompliziert sich das Verhältnis. Identitätsthesen sind eben die radikalsten Vereinfachungen, die summarischsten Lösungen. Das auf Einheitlichkeit bedachte (systematische) Denken gibt sie nicht kampflos preis. Man muß mit den Vorurteilen schon bis auf den Grund aufräumen, um über solche Denkgewohnheiten Herr zu werden. Die alte Ontologie war auf einer radikalen Vereinfachung des ganzen Problemgehalts aufgebaut. Das war das Unkritische in ihr. Es ist ein merkwürdiges geschichtliches Phänomen, daß an diesem Zentralpunkt aller traditionellen Fehler auch die Kantische Kritik nicht recht eingesetzt hat. Sie konnte es nicht, weil sie mit der Ontologie überhaupt zu kurzen Prozeß machte. Sie fiel in das umgekehrte Extrem, eine nicht weniger radikale Vereinfachung, den Idealismus.

So steht denn hier die ganze Arbeit noch bevor. Wie die Logik nicht mehr zur „Lehre vom Denken" herabgesetzt werden darf, so gilt es auch die ideale Seinssphäre überhaupt als etwas Selbständiges zu würdigen und sie nicht durch Beziehung auf Denken, Anschauung oder sonst welche Akte des Bewußtseins zu entrechten. Wie weit logische und überhaupt ideale Struktur im Denken, Anschauen, Erkennen wiederkehrt, muß durchaus fraglich bleiben. Aber ebenso fraglich muß es bleiben, wie weit sie im Realen wiederkehrt. Denn es ist nicht ausgemacht, wieviel von den Idealstrukturen überhaupt der Realisation fähig ist, sowie auch umgekehrt, wieviel von den Realstrukturen idealen Charakter hat. Denn wie es ein πρῶτον ψεῦδος ist, die Logik auf die Lehre vom Denken hinauszuspielen, so ist es erst recht ein πρῶτον ψεῦδος, die Ontologie auf die Lehre vom idealen Sein (von der „Wesenheit") zu bornieren. Eine Disziplin, die bei der „Wesenheit" stehen bleibt, kann bestenfalls nur die Hälfte der Ontologie ausmachen, und zwar die weniger gewichtige und verantwortungsvolle. Sie ist und bleibt Ontologie des idealen Seins, auch wenn sie sich noch so sehr „Realontologie" nennt. Die Lehre vom realen Sein als solchem kann immer erst im Gegensatz zu ihr entstehen, auch wenn sie auf weite Strecken hin mit ihr inhaltlich zusammengehen sollte.

Die Aufgabe der Ontologie in diesem Sinne ist ein Desiderat der Zukunft. Wie weit sich für sie ein gangbarer Weg wird finden lassen, ist aus keinerlei Anzeichen a priori zu entnehmen. Fehlt es doch vor allem noch ganz an einer positiven Bestimmung der in partialem Gegensatz stehenden Seinssphären. Mit allgemeinen Überlegungen kann die Ontologie hier auch nichts gewinnen. Sie muß an dem Punkte ansetzen, wo allein die Sphärenunterschiede erschaubar werden können:

Digitized by Google

an den besonderen Strukturen der Sphären selbst. Das aber ist Sache einer anderen Untersuchung als der gnoseologischen, in der wir stehen. Es ist Sache einer allgemeinen Kategorienlehre. Bevor es eine solche gibt — und da sind wir in unseren Tagen noch weit im Felde — ist aller allgemeine Disput über die Sphärenabhängigkeit der Seinsstrukturen nur ein abstraktes, unwissendes Hinstreichen über die unerschlossenen Problembestände.

Die Metaphysik der Erkenntnis, sofern sie ontologisch gegründet ist, hat von der Entwicklung der Kategorienlehre die wesentlichsten Aufschlüsse zu erwarten. Solange diese ausstehen, muß sie sich mit dem Wissen um die Problemlage in der Ontologie begnügen. Das ist nicht so wenig als man meinen sollte. Denn wie überhaupt kritische Ontologie möglich ist, das ist an der gegebenen Problemlage, wenigstens prinzipiell, sehr wohl ersichtlich. Sie ist möglich, nicht „von oben her", synthetisch, aus Axiomen, Hypothesen, Identitätsthesen; sondern „von unten her", aus der Analyse vorliegender Strukturphänomene. So ist sie in der Tat möglich als eine analytische Ontologie.

Für das Prinzipielle im Gegenstandsproblem der Erkenntnis kann diese Orientierung genügen. Sie wird an ihrer Stelle aus der Behandlung der Aprioritätsprobleme heraus noch eine Ergänzung erfahren.

25. Kapitel. Verhältnis der Ontologie zu den Theorien.

a) Das monistische Element in der Ontologie.

Die Weite der ontologischen Sphäre entspricht der Spannweite ihrer Probleme. Die spekulativen Standpunkte haben das Erkenntnisproblem in sehr verschiedener Einseitigkeit zu fassen gesucht; in jeder dieser Fassungen ist daher etwas Berechtigtes. Die Ontologie kann, indem sie die Einseitigkeiten aufhebt, nicht umhin, aus jeder Fassung das Berechtigte aufzulesen und auszuwerten. Sie kann dadurch jedem Standpunkt seine Stärke abgewinnen, jeden in gewissen Grenzen positiv nehmen. Sie ist — was Hegels Logik sein wollte, aber nicht war — gleichsam die natürliche Einheit der Standpunkte, und zwar eben deswegen, weil sie — was Hegels Logik weder war noch sein wollte — ein standpunktliches Minimum ist. Sie ist der Tendenz nach das von der Identitätsphilosophie gesuchte, aber nicht gefundene Umfassende von Idealismus und Realismus, und zwar eben weil sie ihre Ausgangsstellung diesseits von Idealismus und Realismus hat. Aber freilich nur der Tendenz nach; denn ob sie es dahin bringt, läßt sich nicht vorentscheiden. Sie ist ein standpunktliches Ideal, das vielleicht in keiner Verwirklichung aufgeht.

Am sichtbarsten, wiewohl zunächst nur ein äußerliches Motiv, dürfte

Digitized by Google

in ihr die Tendenz des Monismus sein. Der Monismus sucht die Einheit der Erkenntnisrelation in einer ursprünglichen Wesensgleichheit von Subjekt und Objekt. Zu einer solchen bietet die Ontologie einen ersten Ansatz in der Tatsache dar, daß nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt offenbar etwas *Seiendes* ist. Der archimedische Punkt der Descartes'schen Meditationen, das cogito ergo sum, läßt hierüber keinen Zweifel übrig. Hier ist ein Punkt, in welchem ein Reales der Anschauung unmittelbar als seiend gegeben ist. Und was das Objekt anlangt, so kann sich zwar an das Sein desselben der theoretische Zweifel hängen; damit aber ist die Tatsache nicht aus der Welt geschafft, daß alles Objektbewußtsein — das theoretische wie das praktische, das natürliche wie das wissenschaftliche — sein Objekt als ein von ihm unabhängig Seiendes auffaßt. Diesem eindeutigen Zeugnis gegenüber fällt die Beweislast der Skepsis zu, wenn sie das Gegenteil behauptet, weil sie ihre These ja erst in künstlicher Abweichung vom gegebenen Befunde aufstellt.

Da also Subjekt und Objekt beide mit dem gleichen Anspruch auftreten, etwas Seiendes zu sein, so ist offenbar der *Seinsgesichtspunkt selbst* derjenige, der sich in völlig zwangloser und unverbindlicher Weise beiden überordnet. Dieser Gesichtspunkt aber ist der der Ontologie. Es bedarf also gar nicht einer künstlichen Einheit „jenseits des Seins". Subjekt und Objekt fallen ihrem eigenen Wesen nach ohnehin in eine gemeinsame, beiden übergeordnete Einheitssphäre: *Das Sein ist die gemeinsame Sphäre*, in der sich Subjekt und Objekt gegenüberstehen. Dem entspricht die ganz natürliche und unabweisbare Überlegung, daß auch die Relation zwischen ihnen, die Erkenntnisfunktion selbst, etwas Seiendes ist, — wie man denn vom „Vorhandensein" oder „Fehlen" der Erkenntnis in ganz eindeutigem Sinne spricht.

Die Ontologie eröffnet damit einen Ausblick auf die vom spekulativen Monismus gesuchte „Einheit von Subjekt und Objekt"; sie ist der natürliche, der unspekulative Monismus. Das den Dualismus Überbrückende ist einfach die Seinsweise (Modalität) von Subjekt und Objekt und kann am Wesen beider unmittelbar eingesehen werden. Das Sein, von dem die Ontologie spricht, ist also nicht eine besondere Form der Subsistenz, es deckt sich nicht mit den Substanztypen der Naturwissenschaft; es geht andererseits aber auch nicht in einem der Subjektsphäre entnommenen psychologischen Seinstypus auf, so wenig als im idealen Sein der logischen Sphäre. Es ist *das Sein überhaupt*, das „Sein als solches" (das ὂν ᾗ ὂν des Aristoteles), von dem jene alle nur Spezialfälle sind.

Daher ist auch mit dieser Überordnung noch nichts über den spezielle-

Digitized by Google

ren Seinstypus des Subjekts oder des Objekts, sowie der Relation zwischen ihnen vorentschieden. Dieser spezifischere Typus kann an jedem von ihnen ein sehr verschiedener sein. Wesentlich ist hier nur, daß auch ein gemeinsames, allgemeines Seinsmoment sie verbindet, daß die Einheit über der Verschiedenheit keinem Zweifel unterliegen kann, wie sehr sie im übrigen auch irrational sein mag.

b) Transzendental-idealistisches Element in der Ontologie.

Weniger greifbar ist die idealistische Tendenz in der Ontologie. Die Nahstellung zum transzendentalen Idealismus ist indessen keine zufällige. Sie beruht in erster Linie auf dem ontologischen Gewicht des „Dinges an sich". Dieses scheidet die kritische Ontologie von der Wolfischen. Wolfs philosophia prima war rationalistisch; das Kantische Ding an sich aber ist nicht rational, es ist intelligibel aber nicht sensibel, denkbar aber nicht anschaubar, also nicht erkennbar. Deswegen nannte es Kant das „Noumenon im negativen Verstande". Positiv aber blieb es im Sinne seines Vorhandenseins. An diesen positiven Sinn knüpfen die Begriffe des „transzendentalen Gegenstandes" und der „Idee" an. Und diese beiden sind es, welche die Ontologie reformieren und sie auf das unbegrenzte Gebiet eines Transobjektiven im Gegenstande der Erkenntnis orientieren. Die Syntheſe der Kantischen „Idee" mit dem Transzendenzgedanken der alten synthetischen Ontologie macht die Einstellung der neuen analytischen Ontologie aus. Die Transzendenz hebt den Idealismus auf, die Unendlichkeit der Idee aber hebt den rationalen Dogmatismus auf. Beide Momente restringieren einander. Die Idee macht die Ontologie kritisch, der Seinsgedanke aber macht die Idee ontologisch.

In Kants „transzendentalem Objekt" ist ein deutlicher Rest ontologischen Denkens. Er ist nur verdeckt durch seine negativ-idealistische Prägung. Er schlägt aber ins Positive um, sobald man der Erwägung Raum gibt, daß eine unendliche Aufgabe der Erkenntnis doch nur möglich ist, wo ein unendlicher Gegenstand vorhanden ist. Dieses Vorhandensein genügt als Gesichtspunkt, um die Ontologie auf kritischer Basis neu erstehen zu lassen. —

Wichtiger noch ist die systematische Anlage des transzendentalen Idealismus selbst in seinem Übergreifen über den „empirischen Realismus". Im letzteren stehen sich das empirische Subjekt und das empirische Objekt gegenüber, im ersteren aber sind sie überbrückt und zusammengehalten durch die Kategorien des transzendentalen Subjekts. Diese reichen für jeden möglichen Fortschritt der Erfahrung aus, sie sind ja nicht nur Bedingungen wirklicher, sondern möglicher Erfahrung überhaupt. Sie bleiben also kompetent über jede beliebige

Digitized by Google

Grenze positiver Erkenntnis hinaus. Das heißt in der Sprache der Ontologie: sie gelten auch für das Transobjektive. Mit der Sphäre des „Subjekts überhaupt" ist somit eine Gegenstandssphäre antizipiert, die der gesuchten Seinssphäre im wesentlichen entspricht — auch gerade sofern sie das empirische Subjekt und Objekt umspannt.

Läßt man an den Bestimmungen dieser Sphäre den Rest des Subjektivismus fallen, streicht man aus ihr die vieldeutige Fiktion des transzendentalen Subjekts, und behält man vom Begriff des „transzendentalen Idealismus" nur das Moment des „Transzendentalen" ohne das der „Idealität" bei, so steht man mitten in der kritischen Ontologie, deren Bedingungen der Möglichkeit von den Kantischen lediglich durch ihren Seinscharakter unterschieden sind. Die umspannende Sphäre der Prinzipien erweist sich dann unmittelbar als Seinssphäre.

c) Logisch-idealistisches Element in der Ontologie.

Wieder von anderer Seite kommt der logische Idealismus der Ontologie nahe, ungeachtet seines extrem entgegengesetzten Standpunktes. Sofern nämlich der Idealismus nicht von irgendeiner Fassung des Subjekts, auch nicht vom „logischen Subjekt", sondern vom objektiv idealen Sein der logischen Sphäre ausgeht, so darf er trotz seiner logizistischen Einseitigkeit in bestimmter Hinsicht als vorbildlich für die Behandlung des Gegenstandsproblems gelten. Das gilt freilich nur vom reinen Panlogismus, nicht vom neukantischen, der von subjektivistischen Motiven durchsetzt ist.

Der Gegenstand kann unter logischem Gesichtspunkt nur als an sich seiender behandelt werden. Wenn dieses Ansichsein auch nur ein ideales ist, so zeigt es dennoch auch der Ontologie einen Weg, den sie mit gewissen Vorbehalten beschreiten kann. Das logische Ansichsein bildet eben doch eine der ontologischen analoge Sphäre. Es ist, gleich ihren Gebilden, unabhängig vom Erkanntwerden, gleichgültig gegen das Subjekt und der Sphäre nach unbegrenzt. Zu seiner idealen Struktur läßt sich jeder Inhalt erheben, jeder hat in irgendeinem Sinne ein logisch ideales Sein — genau so, wie jeder in irgendeinem Sinne auch ein ontisch reales Sein hat. Das gilt sowohl vom Objekt als auch vom erkennenden Subjekt. Es ist also sehr wohl möglich, die ganze Erkenntnisrelation als ideales Gebilde aufzufassen, mitsamt ihren Gesetzen und Transzendenzmomenten. Die allgemeine Analyse des Erkenntnisphänomens beruht auf dieser methodologischen Möglichkeit.

Der Unterschied liegt nur darin, daß es eben doch zwei im Seinsmodus verschiedene Sphären mit durchaus heterogener Geltungsart sind. Die logische liegt „diesseits", die ontologische „jenseits" des aktuellen Erkenntnisproblems; jene ist prinzipiell rational, diese partial

Digitized by Google

irrational, und vielleicht in ihrer Tiefe alogisch. Jene erschöpft sich, gnoseologisch betrachtet, in gleichwertigen Möglichkeiten, deren einziges Kriterium innere Übereinstimmung ist; diese hebt das Wirkliche unter den logischen Möglichkeiten als einzig Reales heraus und bindet es in dessen eigenen Urzusammenhängen.

Dennoch geht die Analogie weit genug, um als objektivistische Methode in die ontologische gleichsam überzuleiten. Und diese Tendenz der Überleitung zur Ontologie ist es, die im logischen Idealismus selbst bereits vorhanden ist, und dort am meisten, wo er sich seinem eigenen Ideal, dem Panlogismus nähert. Das lehrt unwiderleglich das große Beispiel der Hegelschen Logik, in welcher der absolute Idealismus des „Seins" und des „Wesens" auf dem Punkte ist, in sein Gegenteil, den absoluten Realismus der dialektischen Vernunft, umzuschlagen. Er ist nur noch der Form nach Idealismus. In Wahrheit ist es die — freilich rationalistisch überspannte — Einheit von Idealismus und Realismus, in welcher die großen standpunktlichen Gegensätze koinzidieren.

Daß diese Höhe des Gesichtspunktes um den Preis einer Grenzverschiebung erkauft ist, daß sie nur auf Grund einer gewaltsamen Gleichsetzung der idealen und realen Sphäre (Identität des Vernünftigen und Wirklichen) zustandekommt, darf einen über die Bedeutung derselben nicht täuschen. Denn es ist nichts leichter, als diesen Fehler zu vermeiden und die kritische Grenzscheide wieder aufzurichten, sobald man die Konsequenzen übersieht. Die Tatsache bleibt bestehen, daß der panlogistische Idealismus geradlinig auf seine Selbstüberwindung hinausführt. Das logische Subjekt verschwindet in ihm vollständig hinter dem inhaltlichen Gang der Dialektik. Und mit ihm verschwindet der eigentliche Idealismus des Objekts. Der dialektische Gang der Inhaltsentwicklung schließt diese Dialektik der Standpunkte schon ein. Er hebt die Standpunkte in ihre Synthese auf und damit wird er ontologisch. Die eigentümlich schwebende, standpunktlich indifferente Haltung der ersten zwei Bücher von Hegels Logik ist kein systematischer Zufall. Läßt man die implizite Voraussetzung des dialektischen Rationalismus fallen, so fällt mit ihm sowohl die panlogistische Metaphysik der Vernunft, als auch die mit ihr übernommene dogmatische Idealität des Gegenstandes. Was übrig bleibt, ist standpunktlich indifferentes ontologisches Gut.

d) Realistische Elemente in der Ontologie.

Am tiefsten greift in der Ontologie die natürliche Tendenz der Erkenntnis, die realistische. Diese geht nicht auf in der Wahrung der natürlichen und wissenschaftlichen Realität. Die Sphäre, in der Subjekt

Digitized by Google

und Objekt einander gegenüberstehen, in die also die ganze Erkenntnisrelation eingebettet ist, ist selbst eine reale. Aber sie unterscheidet sich wesentlich von den analogen Realsphären alles metaphysisch-spekulativen Realismus durch zwei Momente.

1. Nicht das Objekt als solches wird hier dem Subjekt übergeordnet, kein Hervorgehen des Subjekts aus ihm wird angenommen. Das eben haben die realistischen Standpunkte gelehrt, daß ein solches Hervorgehen nicht zu verstehen ist. Sondern das Sein, welches dem Subjekt und dem Objekt gemeinsam zukommt, liegt zwar in der Richtung des Objekts, aber durchaus über dasselbe hinaus. Daß es ein solches Seiendes im Transobjektiven gibt, davon zeugt die Analyse des Erkenntnisphänomens. Es hat seinen durchgehenden Bewußtseinsindex in allem Objektbewußtsein, am deutlichsten im Problembewußtsein und Erkenntnisprogreß (Kap. 5. e. 5 und g. 2).

2. Mit der Sphäre dieses transobjektiven Seins ist über die besonderen Merkmale der übergeordneten Einheit nichts vorentschieden. Seine Bestimmtheiten bleiben problematisch. Ihre wenigstens teilweise Irrationalität ist von vornherein wahrscheinlich. Jedenfalls bleibt es der weiteren Problemanalyse (z. B. den Aporien des Dinges an sich) vorbehalten, in das unbekannte Gefüge derselben hineinzuleuchten. Daß es sich dabei nur um hypothetisches Erfassen gewisser Wesenszüge handeln kann, und niemals um Totalerkenntnis, darf aus der allgemeinen Problemlage heraus als gewiß gelten. Hier wird also nicht ein bestimmtes Reales übergeordnet, keine Hypostase eines sonstwie Bekannten oder Erschlossenen vorgenommen, sondern nur ein Minimum an Bestimmtheit hingenommen, das unter allen Umständen Geltung behält, was sich auch hernach darüber ergeben mag.

Die realistische Tendenz der Ontologie enthält also ihre Einschränkung schon in sich selbst, und diese verhindert sie, in realistische Theorie auszuarten. Das eigentlich realistische Moment in ihr ist auf zwei gegebene Anknüpfungspunkte beschränkt: 1. auf die möglichst enge Anlehnung an den natürlichen und wissenschaftlichen Realismus — soweit derselbe noch keine realistische Deutung des Bewußtseins involviert (Kap. 14 a. und d.) —, wodurch die Ontologie das Zeugnis des natürlichen Verstandes auf ihrer Seite hat und die Beweislast dem gegnerischen Standpunkt überlassen kann, der sich von dieser Basis entfernt; und 2. auf der Tatsache, daß das in Frage stehende Sein zunächst in der Objektrichtung erschaubar wird und für die Betrachtung den Charakter eines Transobjektiven trägt.

Sofern aber auch dem Subjekt derselbe Seinscharakter zukommen soll, müßte eben diese Seinssphäre sich zugleich als transsubjektive auffassen lassen. Dieser Auffassung nun — die gleichfalls nur πρὸς

Digitized by Google

ἡμᾶς bestehen dürfte — steht a priori nichts im Wege. — Doch fehlt noch das positive indicium für sie. Sofern sich ein solches in der weiteren Problemanalyse ergeben sollte, steht ihm der ontologische Ort offen. Dadurch würde sich das realistische Moment in der Ontologie mit einem ebenso gewichtigen idealistischen vereinigen und ihre vorläufig standpunktliche Position in eine streng indifferente und überstandpunktliche aufheben.

e) Ausgangsstellung der Ontologie und ihr Verhältnis zu den Aporien.

Es geht also nicht an, die Ontologie von vornherein als Realismus abzustempeln. Das widerspricht ihrer innerlichsten Tendenz. Der Titelbegriff, die Orientierung an der Objektrichtung und das Zeugnis des natürlichen Wirklichkeitsbewußtseins könnten wohl dazu verführen. Doch ist das Letztere kein schlechtweg hingenommenes Vorurteil, sondern durchaus nur ein vorgefundener Ausgangspunkt, dessen Auffassung nicht weiter bindend sein kann, als sie sachlich zureichend ist, der aber freilich auch nicht eher verlassen werden darf, als sich ein zwingender Grund dafür einstellt. Die Terminologie des Seins, gegen die vielleicht ein Verdacht standpunktlicher Parteilichkeit besteht, enthält als solche auch keinerlei Vorentscheidung; sie ist auch der logischen Sphäre eigentümlich und kann überhaupt nur künstlich vermieden werden, da die Erkenntnis, schon rein als Phänomen genommen und unabhängig von aller standpunktlichen Prägung, ihren Gegenstand als „seienden" auffaßt. Und was die objektivistische Orientierung anlangt, so ist schließlich nicht sie für den Charakter der fraglichen Seinssphäre maßgebend, weil das Subjekt sich selbst ja als ebenso seiend auffaßt wie das Objekt. Ein Transsubjektives wäre in demselben eminenten Sinne ansichseiend wie das Transobjektive.

In Wirklichkeit aber ist die Sphäre der Ontologie nicht einmal auf diese beiden Richtungen des Transzendenten beschränkt zu denken, sondern als durchgehende Einheitssphäre des Transzendenten und Immanenten, also sowohl des Objekts als des Transobjektiven, sowohl des Subjekts als des möglichen Transsubjektiven. Damit verliert sie endgültig den Charakter des standpunktlich ausgeprägten Realismus. Sie dürfte sich nicht als „kritischen" oder „transzendentalen Realismus" bezeichnen, so nahe der oberflächlichen Betrachtung auch diese Bezeichnungen liegen mögen; dürfte es selbst dann nicht, wenn diese Begriffsprägungen nicht durch anderweitige Systembildung verbraucht und mit Vorurteilen belastet wären.

Wie weit die Ontologie es mit den Restproblemen der spekulativen Standpunkte aufnehmen kann, oder wie weit ihre Leistungsfähigkeit in dieser Hinsicht gar als Kriterium ihrer Stichhaltigkeit angesehen

Digitized by Google

werden darf, kann für ihren vorläufigen Begriff außer Betracht bleiben. In Frage kommen ohnehin nicht alle Restprobleme ohne Unterschied. Nur ein Teil von ihnen ist aus dem ursprünglichen, im Erkenntnisphänomen verwurzelten Problembestande rechtmäßig hergeleitet; ein großer Teil aber gehört zu den künstlich geschaffenen Problemen, die nur dem willkürlich gewählten Standpunkte als solchem anhaften und mit ihm stehen und fallen. Dahin gehören sämtliche Unstimmigkeiten, die durch ein leichtfertig aufgenommenes Maximum an Metaphysik entstehen, durch welches die gegebenen Aporien nur verschoben und vergrößert sind. Von solcher Art sind die künstlichen Aporien der metaphysischen Substanz, der „unbewußten Produktion", des „Subjekts überhaupt", der „Setzung" als Vehikel des Seins, der „Jenseitigkeit des Einen", des „Parallelismus der Attribute", der „absoluten Indifferenz" von Subjekt und Objekt u. a. m. An diesen Aporien braucht sich die Ontologie nicht zu versuchen, weil sie die Standpunkte, bei denen allein sie auftauchen, aufhebt.

Aber auch die wohlfundierten, echten und unvermeidlichen Aporien, welche die Problemanalyse der Erkenntnis festgestellt hat, und welche von den spekulativen Standpunkten keineswegs bewältigt sind, dürfen nicht ohne weiteres als Kriterium der Ontologie angesehen werden. Gewiß darf diese kein Problem abweisen. Aber sie braucht auch nicht ein jedes zu lösen. Sie stellt sich vielmehr von vornherein auf den Standpunkt, daß es prinzipiell unlösbare, metaphysische Problemgehalte gibt. Ihre Aufgabe diesen gegenüber kann nur die der Reduktion auf das kritische Minimum an Metaphysik sein.

Faßt man die Problemaufnahme im Sinne dieser Reduktion, so darf man der Ontologie freilich die Restbestände der spekulativen Theorien als Aufgaben auferlegen. Aber die Reichweite ihrer möglichen Behandlung läßt sich nicht vorschreiben. Die hängt von ganz anderen Faktoren ab, von den Bedingungen ihrer inhaltlichen Zugänglichkeit und den allgemeinen Grenzen der Rationalität, die beide sich erst im Verlaufe der Untersuchung herausstellen können.

II. Abschnitt: Anlage und Gliederung der Ontologie.

26. Kapitel. Die Problemschichten des ontologisch Realen.

Das Lehrreiche der spekulativen Standpunkte liegt für die Ontologie in der inneren Notwendigkeit, mit der sich ihnen der Problemstoff gliedert. Es ist keine akzidentelle, abtrennbare Eigenschaft an ihnen, daß sie zu ganzen Systemen auswachsen, die, wenn sie einmal vor-

Digitized by Google

handen sind, eine Art Eigengesetzlichkeit und Eigenleben zeigen, welches von dem Grade ihrer spekulativen Gewißheit oder Haltbarkeit vollkommen unabhängig ist. In dieser Unabhängigkeit wurzelt das Verführerische aller Systemspekulation, der Schein ihrer Berechtigung und die unversiegliche Tendenz zur metaphysischen Konstruktion. Neben dieser Gefahr der Systematik, der gegenüber die Arbeit der Kritik nie einschlafen darf, wurzelt hier aber auch ein philosophischer Wert, gegen den einen die Haltlosigkeit der dogmatischen Spekulation nicht blind machen sollte: die gliedernde, verbindende, scheidende Arbeit der Bewältigung des gegebenen Problemstoffes selbst.

Diese Arbeit kann, entsprechend dem Inhalt, den sie bewältigt, niemals einem ganz einfachen Schema folgen; das „simplex sigillum veri" ist für sie eine gewaltsame, irreführende Maxime. Die Materie der Probleme ist weder einschichtig noch eindimensional, ihre Entwicklung kann keine geradlinige sein. Da aber eine Darlegung das eindimensional-sukzessive Schema des Entlangführens nicht vermeiden kann, so finden wir in aller philosophischen Systemanlage eine konstruktive Schichtung, die als Skelett einer weit komplexeren Struktur das Ganze trägt und bindet, es mit Relationen und Abhängigkeiten durchsetzt, an welchen die ratio cognoscendi sich frei nach ihren Gesichtspunkten auf und nieder bewegen kann, weil sie das feste Gerüst einer ratio essendi unter den Füßen hat. Ein solches Skelett trägt, wenn es künstlich „vom Standpunkt aus" konstruiert ist, immer die Gefahr der Stillstellung, Verzerrung oder bequemen Vereinfachung des Realen in sich. Der Tendenz nach aber liegt der Sinn desselben gerade in der Aufgabe, dem Realen seine objektive Grundstruktur abzugewinnen. Die Frage ist nur, wie weit diese unmittelbar erschaut werden kann.

In allen spekulativen Standpunkten finden wir etwas von einer systematischen Abstufung des Realen vor. Das ergibt sich schon aus der Notwendigkeit, sich irgendwie mit der natürlichen Weltansicht abzufinden, sie entweder abzulehnen oder aufzunehmen. Im transzendentalen Idealismus z. B. haben wir einen ausgeprägten Versuch, sie positiv zu werten und in Form eines untergeordneten Standpunktes in das System aufzunehmen. Transzendentaler Idealismus und empirischer Realismus bilden hier deutlich eine Abstufung oder Schichtung der Gegenstandsauffassung. Derselbe Gegenstand, der in einem Sinne real ist, ist in anderem Sinne ideal. Es handelt sich also um nichts geringeres als um eine Schichtung der Standpunkte selbst innerhalb des Systems. Daß dabei der höhere das Reale des niederen in ein Ideales aufhebt, liegt aber nicht in der Natur der Sache, sondern allein an dem Kantischen Grundbegriff des „Subjekts überhaupt". Läßt man diesen mitsamt der ganzen an ihn geknüpften subjektivistischen Ter-

Digitized by Google

minologie fallen, so sind es einfach zwei Schichten des Realen, um die es sich handelt. Scheidet man dazu noch innerhalb der niederen Schicht das Reale der natürlichen Weltansicht, von dem der wissenschaftlichen, so erhalten wir drei einander übergeordnete Schichten des Realen, denen drei verschiedene standpunktliche Einstellungen entsprechen: die der natürlichen, die der wissenschaftlichen und die der philosophischen Weltansicht.

Diese drei Schichten bleiben wesentlich auch für die Anlage der Ontologie. Die oberste, welche die eigentlich ontologische ist, deckt sich zwar nicht ohne weiteres mit der transzendentalen Schicht Kants; aber sie eröffnet sich doch in der gleichen Problemstellung, in der Frage nach den bedingenden Prinzipien, und entfaltet sich analog zu ihr. Ihre Grenze nach außen zu ist nur ins Unbegrenzte verschoben, oder richtiger, aufgehoben. Sie hat am „Ding an sich" nicht ihren Grenzbegriff, sondern gerade ihr eigentümliches und wesentlichstes Feld; sie schließt es nicht aus, sondern ein.

Im transzendentalen Idealismus sind die Schichten des Realen einander heterogen; die höhere, transzendentale Schicht hebt die Realität der niederen „empirischen" auf; und denkt man sich der ersteren die weitere Schicht des Dinges an sich übergeordnet (was in der Ethik Kants zutage kommt), so hebt sie wiederum die transzendentale Idealität auf. Die Modalitäten des Gegenstandes der einzelnen Stufen zeigen hier einen Antagonismus, der ihnen die objektive Eindeutigkeit nimmt. In der Ontologie ist dieser Antagonismus aufgehoben. Hier sind die Schichten des Realen homogen. Die natürliche und die wissenschaftliche Einstellung sind ebenso ontologisch wie die philosophische, sie meinen mit ihrem Gegenstande auch ein real Ansichseiendes. Der Unterschied liegt nur in der Begrenzung dessen, was vom Ansichseienden erkannt wird. Das ist auf der Stufe der natürlichen Einstellung ein sehr enger Ausschnitt, auf der Stufe der Wissenschaft schon ein erheblich weiterer, prinzipiell unbegrenzter; auf der philosophischen Stufe der eigentlichen Ontologie aber ist es nicht nur eine unbegrenzte Sphäre, in der jedes Erkannte wieder überschritten werden kann, sondern die absolut allumfassende Seinssphäre, in der unterschiedslos Erkanntes und Unerkanntes, Rationales und Irrationales beisammen sind. Sie ist durch keine ihr entsprechende Erkenntnis oder Einstellung zu charakterisieren; denn gemeint ist mit ihr gerade eine Schicht des Seienden, die unabhängig ist von Erkenntnis und Erkennbarkeit, die vielmehr ihrerseits die Erkenntnis als Spezialfall des Seins in sich enthält.

Auf dieser Homogeneität der Problemschichtung beruht die innere Nahstellung der Ontologie zum natürlichen Realismus, selbst dort, wo dieselbe gezwungen ist, sich inhaltlich weit von ihm zu entfernen. Sie

Digitized by Google

hat auch da noch sein schwerwiegendes Zeugnis für sich, weil sie von Hause aus seine Auffassung vom Gegenstande, als einem vom Subjekt Unabhängigen, zu der ihrigen macht und in aller Verschiebung der Wesenszüge des Gegenstandes festhält. Aus demselben Grunde hat sie auch das Zeugnis der gesamten Wissenschaft für sich, und nicht nur das der Naturwissenschaft. Die prinzipielle Auffassung der Gegenstandsrealität ist auch hier die gleiche.

27. Kapitel. Ontologische Lagerung der Sphären des Erkenntnisgegenstandes.

a) Der Hof der Objekte und das transobjektive Sein.

Das Erkenntnisproblem wird erst in der eigentlich ontologischen Problemschicht aktuell. Weder der naive Verstand noch der wissenschaftliche stellen es. Die engere Seinsfrage aber ist unlöslich an die Erkenntnisfrage geknüpft, weil diese den Zugang zu ihr bildet. Damit setzt aber zugleich eine zweite Art der Problemschichtung ein. Die gnoseologische und die ontologische Frage berühren sich zwar im Gegenstandsproblem, aber sie decken sich nicht. Erkenntnis ist dem Sein gegenüber beschränkt, sie erstreckt sich nur auf einen Teil des Seins, d. h. nur gerade so weit, als das Seiende dem Subjekt objiziert ist. Sofern aber das Subjekt selbst, mitsamt seiner Objekterkenntnis auch ein Seiendes ist und derselben Seinssphäre angehört wie seine Objekte, kann die Sphäre seiner Erkenntnis ontologisch nicht anders verstanden werden, als der Seinssphäre eingelagert. Genauer, das erkennende Subjekt mitsamt der umliegenden Zone des ihm objizierten Seienden bildet einen durch die Grenze der Objektion gekennzeichneten *Ausschnitt aus der Sphäre des Seins*. Ontologisch ist dieser Ausschnitt zwar potentiell unbegrenzt, denn das Seiende setzt von sich aus der weiteren Objektion keinen Widerstand entgegen, es ist gleichgültig gegen sie (Kap. 5. a. 7 und i. 7); die Erkenntnis kann prinzipiell in allen Richtungen weiter vordringen. Aber im Sinne wirklicher Erkenntnis ist der Ausschnitt immer begrenzt, in jeder Richtung bleibt dem Objizierten ein unerkanntes *Transobjektives* gegenüber.

Hier eröffnet sich also im Gegensatz zur Schichtung der Standpunkte der Ausblick auf eine von ihr verschiedene Lagerung der Objektionssphären des Seienden. Diese ist für jede Höhe des Standpunktes inhaltlich eine andere. Denn offenbar ist der Ausschnitt des Objizierten für die naive Einstellung ein anderer wie für die wissenschaftliche, und dieser wiederum ein anderer wie für die philosophische. Aber das prinzipielle Grundverhältnis des Objizierten und Transobjektiven überhaupt kehrt auf jeder Stufe wieder und ist als solches überall identisch.

In diesem Sinne kann man die Reichweite der Erkenntnisrelation

Digitized by Google

eines Subjekts als seinen „Hof der Objekte" bezeichnen (Fig. 1). Derselbe umgibt das gleichfalls seiende Subjekt als endliche Zone des ihm objizierten Seienden und ist mit ihm zusammen der allseitig unendlichen Seinssphäre eingelagert. Alles, was jenseits dieses Hofes liegt, ist transobjektiv, aber nicht alles Transobjektive ist unerkennbar. Die Grenze der Erkennbarkeit zeichnet also in die Seinssphäre eine weitere, das Subjekt und seinen Hof der Objekte umgebende Zone des objizierbaren oder erkennbaren Seienden ein, innerhalb deren die Grenze der Objektion im Erkenntnisprogreß verschiebbar ist (vgl. Kap. 5 i. 8, 9, 10 und Kap. 8). Auch diese zweite Grenze besteht nicht an sich, sondern nur für das Subjekt, sie hat nur den Sinn einer Grenze seiner Fähigkeit, die Objektionsgrenze zu verschieben.

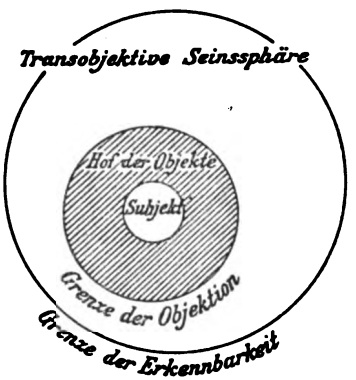


Fig. 1.

Dieses Schema bringt die Überordnung der ontologischen Abhängigkeit über die gnoseologische zum Ausdruck. Die ratio cognoscendi, die Seinsbestimmungen immer nur den Erkenntnisbestimmungen abgewinnen kann, setzt offenbar eine ratio essendi, ein Seinsverhältnis zwischen dem Subjekt und seinen Objekten schon voraus. Das Subjekt und seine Objekte sind seiende Glieder derselben Seinssphäre und beruhen auf denselben allgemeinen Realitätsbedingungen. Sie stehen auch abgesehen von aller Erkenntnis in mannigfaltigen Relationen, durch die sie in einen realen Seinszusammenhang gebunden sind, einen Existenz- und Lebenszusammenhang, der weiter, größer und fundamentaler ist als der Zusammenhang der Erkenntnisrelation und in diesem schon vorausgesetzt ist. Das reale Sichgegenüberstehen des Bewußtseins und seines Gegenstandes ist eben Voraussetzung der Erkenntnis. Dieses Sichgegenüberstehen enthält aber ein festes Gefüge von Seinsbeziehungen schon als Bedingung in sich. Erkenntnis ist ein ontologisch sekundäres Gebilde. Sie ist eine von vielen Seins-

Digitized by Google

relationen, aber in deren Gefüge eine durchaus sekundäre und abhängige. Denn Erkenntnis ist zwar vom Sein des Gegenstandes und des Subjekts abhängig, dieses aber nicht von ihr.

Erkenntnis ist einseitige, nichtumkehrbare Bestimmung des Subjekts durch das Objekt (5. c. 2 und 3). Von den beiden Seienden, die in dieser Relation stehen, wird also nur das eine, das Subjekt, durch sie modifiziert. Das andere, das Objekt, bleibt unverändert. Ontologisch ist demnach kein Unterschied zwischen Erkanntem und Unerkanntem; also ist auch kein Seinsunterschied zwischen dem „Hof der Objekte" und dem Transobjektiven, ebensowenig wie zwischen Rationalem und Irrationalem (Erkennbarem und Unerkennbarem). Nur vom Subjekt aus gesehen und nur für das Subjekt besteht ein solcher Unterschied; und auch an ihm nicht für seine Seinsweise überhaupt, sondern nur für seine Erkenntnis. Die ganze Lagerung der Sphären ist keine ontologische, sondern nur eine gnoseologische. Da sie sich aber in die Seinssphäre einzeichnet und einschließlich ihres Zentrums, des Subjekts, restlos in ihr aufgeht, so erhält sie dadurch auch einen sekundär ontologischen Charakter; wie denn die Erkenntnisrelation selbst eine Seinsrelation ist, wenn auch eine sekundäre. Das seiende Subjekt steckt gleichsam um sich her durch die in ihm zusammenlaufenden Fäden der Erkenntnisrelation einen Teil der Seinssphäre als seine Objektsphäre ab; nichts mehr bedeutet der Hof der Objekte. Nicht modifiziert, sondern nur objiziert sind die in ihm liegenden Seinsgebilde. Sie sind der Seinssphäre nicht entzogen. Diese ist nicht auf das Transobjektive beschränkt; sie geht vielmehr kontinuierlich durch — sowohl durch den Hof der Objekte als auch durch sein Zentrum, die Subjektsphäre. Das ist wesentlich für den Seinscharakter der Erkenntnis. Das Subjekt mitsamt den in ihm auftretenden Erkenntnisgebilden hat ein Sein, und seine Vorstellungen „sind" in ihm als einem Seienden. Aber dieses Sein des Subjekts ist von seiner Erkennbarkeit ebenso unabhängig wie das der Objekte und des Transobjektiven.

Bisher war nur abstrakt von „dem Subjekt" die Rede, als handelte es sich um ein transzendentales Subjekt. Das ist nicht der Fall, nur das empirische Subjekt ist real und kommt ontologisch in Frage. Der empirischen Subjekte aber sind viele. Auf diese Vielheit nun läßt sich das gegebene Schema zwanglos übertragen. Die Reichweite der Erkenntnis und der objizierte Ausschnitt aus dem Sein kann für verschiedene Subjekte nicht absolut ein und derselbe sein. Aber im allgemeinen leben die Subjekte doch in einer gemeinsamen Objektwelt. Vom Hof der Objekte muß also wenigstens eine gewisse zentrale Sphäre allen Subjekten gemeinsam sein; die genaueren Grenzen oder Umkreise desselben können deswegen sehr wohl für jedes Subjekt andere sein und

Digitized by Google

gleichsam bei exzentrischer Stellung zu einander dennoch partiale Deckung ergeben. In den gemeinsamen Hof der Objekte sind zugleich auch die Subjekte selbst einbezogen, sie stehen einander innerhalb seiner gegenüber und sind daher zugleich Objekte für einander. Die Subjekte sind auch darin ontologisch allem anderen Sein gleichgestellt, daß sie einem Subjekte objiziert werden können. Der Hof der Objekte ist insofern zugleich ein „Hof der Subjekte", was freilich nicht ausschließt, daß ein Subjekt dem anderen auch transobjektiv sein, d. h. außerhalb seines individuellen Hofes zu liegen kommen könnte. Damit ist der charakteristische Standpunkt des natürlichen Weltbildes restlos gewahrt, für welchen das reale Gegenüber der Personen vollständig in das der Sachen eingeordnet ist. Die gegenseitige Erkenntnis der Subjekte ist ein Spezialfall der einseitigen Sacherkenntnis. —

Will man um der Analogie willen die ontologische Sphärenlagerung mit dem Kantischen System vergleichen, so deckt sich der Hof der Objekte inhaltlich mit dem Gebiet jeweilig wirklicher Erfahrung; das Transobjektive aber bis zur Erkennbarkeitsgrenze entspricht dem Gebiet „möglicher Erfahrung", deren Gebilde „Erscheinungen" sind und „empirische Realität" haben. Erst der jenseits der Erkennbarkeitsgrenze liegende Teil des Transobjektiven würde dem Kantischen „Dinge an sich" entsprechen, dessen Denkbarkeit Kant ungeachtet seiner Unerkennbarkeit streng festhielt. Die empirischen Subjekte sind auch hier zugleich mit ihrem gegebenen Gegenüber den Gesetzen der Erscheinung (Raum, Zeit und Kategorien) unterworfen. Preisgegeben ist in der Ontologie die Deutung der Erscheinungsgesetze als Funktionen eines „Subjekts überhaupt" (Anschauungsformen und Verstandesbegriffe), sowie die der empirischen Realität als „transzendentaler Idealität". An Stelle der letzteren ist die ontologische Realität getreten. Damit werden Erscheinung und Ding an sich homogen; sie tragen den gleichen Seinstypus, den sie auch mit dem empirischen Subjekt teilen. Nur der Subjektivismus der Prinzipien bei Kant ist es, der die Scheidewand zwischen Objektsein und Ansichsein aufrichtet. Im Begriff des „transzendentalen Objekts" tritt diese Scheidewand als Moment des Widerspruchs auf. Das transzendentale Objekt soll die Erweiterung des empirischen sein, nur die Totalität, die ewig Idee bleibt, scheidet es von diesem; es ist also gleichsam nur seine Verlängerung ins Unerkennbare. Aber wie ist es möglich, daß es in dieser Verlängerung „an sich" ist, während es in seinem gegebenen Teil „Erscheinung" ist? Hier ist ein Bruch in der Kantischen Philosophie, der durch keine Deutung geheilt werden kann. Die Ideenlehre tritt in Widerspruch zur Erscheinungslehre. Dieser Widerspruch ist in der Ontologie gehoben.

Digitized by Google

Der „transzendentale Gegenstand" ist homogen geworden, weil er in all seinen Teilen, im Erkennbaren wie im Unerkennbaren, vielmehr transzendent und an sich seiend ist. Sein partiales Erscheinen ist die beschränkte Objektion eines Seienden, dessen Seinsmodus gleichgültig gegen die Objektion ist.

b) Die Subjektsphäre und ihr Hof der Objekte.

Die Lagerung der Sphären im System des Seienden ist mit dem Verhältnis des Hofes der Objekte zum Transobjektiven nicht erschöpft. Der Hof ist streng gebunden an das seiende Subjekt. Seine Gebilde sind Objekte *für* ein Subjekt. Dadurch allein unterscheiden sie sich vom übrigen Seienden. In das Verhältnis beider Sphären spielt also sehr wesentlich eine dritte hinein, die im Obigen als Sphäre noch gar nicht in Betracht gezogen war, durch deren inhaltliche Beschaffenheit aber der Ausschnitt aus dem Seienden, der den Hof bildet, überhaupt erst aktuell wird; die *Inhaltssphäre des Subjekts selbst*.

Daß das Subjekt nicht ein ontologisch einfacher Beziehungspunkt ist, sondern eine ganze Sphäre mit mannigfaltigem Inhalt, erhellt schon daraus, daß es „Bewußtsein" ist und eine ganze Welt von Erkenntnisgebilden umfaßt. Zwischen seinen Gebilden und denen des Hofes besteht diejenige Relation der Übereinstimmung oder Abweichung, die wir als Wahrheit oder Unwahrheit bezeichnen. Objekte können nicht wahr oder unwahr sein, sondern nur ihre Repräsentation im Subjekt. Wie das Seiende nicht an sich Objekt ist, sondern nur objiziert werden kann, so ist das Objekt nicht selbst Repräsentation (wie der Idealismus lehrt), sondern nur Gegenstand der Repräsentation, und als solcher ihr transzendent (vgl. Kap. 7. b.), selbst wo er adäquat repräsentiert wird. Dagegen wird ein Seiendes nur dadurch zum Objekt, daß es repräsentiert wird. Denn von einem erkennenden Subjekt „erfaßt werden", oder in ihm „repräsentiert werden" — wenn auch nur inadäquat — heißt eben ihm „objiziert werden".

Im Subjekt also steht eine *Sphäre repräsentierender Gebilde* dem Hof der Objektgebilde gegenüber. Diese Gebilde sind Subjektgebilde, sofern sie der Sphäre nach zum Subjekt gehören und mit ihm stehen und fallen. Sie sind aber nicht „subjektiv" dem Inhalte nach, den sie repräsentieren, sondern gerade „objektiv"; denn dieser Inhalt ist das Objekt. Ein Objektbewußtsein kann ohne *Index der Objektivität* nicht bestehen. Aber der Index selbst ist ein subjektiver (5. c. 5 und Kap. 8).

Die Subjektsphäre ist nicht ohne weiteres als psychologische zu fassen. Als Gegensphäre der Objekte ist sie eine gnoseologische. Und sofern die Objekte Seinsgebilde sind, ist auch ihre Gegensphäre eine

Digitized by Google

Seinssphäre. Die Subjektsphäre ist also auch ein Glied der allgemeinen Seinssphäre und bildet auch ein ontologisches Problem. Wodurch nun unterscheidet sich das seiende Subjekt von anderen seienden Gebilden? Damit, daß es unter den bekannten Gebilden das höchste, individuellste, differenzierteste ist, sind nur relative Unterschiede gesetzt. Wir meinen aber mit ihm als dem Erkennenden auch gerade etwas ontologisch Spezifisches. Und dieses ist nur durch die ontologische Struktur der Erkenntnisrelation selbst zu bestimmen. Nun bedeutet die Erkenntnisrelation ontologisch die einseitige Modifikation des Subjekts bei vollkommener Unberührtheit des Objekts. Danach ist das Erkennende ontologisch zu definieren als dasjenige Seinsgebilde, in welchem diese Relation, die es allseitig mit anderen Seinsgebilden verbindet, die für sie charakteristischen Modifikationen hervorruft; eine Sphäre also, in welcher sich die homologen Glieder dieser einseitig bestimmenden Relation zusammenfinden; eine Sphäre von Modifikationen, die den allseitig im Sein verstreuten Gegengliedern entsprechen, sie repräsentieren und gleichsam widerspiegeln. Das Subjekt ist derjenige Punkt im Sein, in welchem sich dieses in sich selbst reflektiert; und da die Reflexion in einer Repräsentation der Seinsgebilde in ihm besteht und eine Mannigfaltigkeit repräsentierender Gebilde hervorruft, so erweitert sich der Reflexionspunkt zu einer in sich *mannigfaltigen Welt von Repräsentationen des Seienden*. Jede Repräsentation hat die Funktion, eine Vertretung, oder ein „Bild" eines Seienden im Subjekt zu sein; die Mannigfaltigkeit der Repräsentationen läßt also ein *Bild der seienden Welt* entstehen, welches genau dem Ausschnitt der Seinssphäre entspricht, den die Grenze der Objektion umschließt. Die Welt der Repräsentationen bildet demnach eine *geschlossene Sphäre*, die eben durch den Repräsentationscharakter ihrer Inhalte streng abgegrenzt ist gegen die Umwelt der repräsentierten Seinsgebilde, in die sie eingelagert ist. Diese streng geschlossene Inhaltssphäre, die in allseitiger Relation, Reflexion und Repräsentation entsteht und in sich eine Gegenwelt der seienden Welt bildet, ist die „objektive" Inhaltssphäre des erkennenden Bewußtseins. Ihr Innenaspekt ist das Bewußtsein selbst.

Diese Bestimmungen sind keine Erklärung, oder auch nur eine Theorie des Bewußtseins. Sie geben *nur ein Schema seiner ontologischen Stellung und Funktion* als Zentralsphäre des Hofes der Objekte. Die Reflexion in sich ist das ontologische Schema des erkennenden Bewußtseins; Repräsentation ist das Schema der Beziehung zum Erkannten. Wie sie zustande kommt, ist davon unabhängig. Ihr Hervorgehen aus Bedingungen kann tief irrational sein. Unser Wissen beschränkt sich hier im allgemeinen auf gewisse Glieder ihrer Funktion,

Digitized by Google

sowie auf gewisse eben noch erfaßbare, resp. erschließbare Bedingungen ihrer Möglichkeit. Diese bilden einen Gegenstand des gnoseologischen Problems. Sofern sie aber letzten Endes seiende Bedingungen sein müssen und nur als solche ein seiendes Subjekt in seiner Seinsfunktion, der Repräsentation des Seienden, bestimmen können, gehören auch sie dem ontologischen Problem an. In diesem Sinne besteht das Desiderat einer Ontologie des Bewußtseins. Wieweit ein solches Desiderat erfüllbar wäre, kommt hier nicht in Frage; aber als oberster Gesichtspunkt des Subjektproblems muß es der Erkenntnistheorie vorschweben dürfen.

Die Einzigartigkeit des Subjekts inmitten der übrigen Seinsgebilde bringt die letzteren ihm gegenüber in eine entsprechend einzigartige Lage: ihm gegenüber wird das übrige Seiende zum Objekt. Das bloße Reflektiertsein in einem Subjekt, das bloße Repräsentiertsein in seiner Innensphäre, macht es zum Objekt. Objektsein heißt Reflektiertwerden. Objektion ist am Sein das strenge Korrelat der Repräsentation im Subjekt. Deswegen zeichnet sich die Lagerung der Sphären rein nach ihrer Beziehung zum Subjekt, und nur für das Subjekt, in die Seinssphäre ein. Der Hof der Objekte ist nichts als derjenige Bruchteil des Seienden, der im Subjekt zur Repräsentation gelangt, der also reflektiert wird. Das Subjekt ist gleichsam der Modulus dieser Reflexion.

c) Die logische Sphäre und ihr Verhältnis zu den ontologischen Sphären.

Das Erstaunliche ist nun, daß die Sphäre der Erkenntnisgebilde, die dem Subjekt zugehört, dennoch mit dem Sinn ihrer Strukturen über das Subjekt hinauswächst und eine ganz eigene Selbständigkeit gewinnt. Sie kann das dank jener „Objektivität", die ihre Gebilde innerhalb der Subjektsphäre auszeichnet, als Bewußtseinsindex ihnen anhaftet und sie zu Repräsentationen von Objekten macht. Das seiende Subjekt (das empirische) ist unter allen Seinsstrukturen die bedingteste, komplexeste und schwächste, daher auch naturgemäß eine der zerbrechlichsten und ephemersten. Seine Inhaltsgebilde aber, die psychologisch betrachtet, auch in ihm noch unablässig kommen und gehen, die also mit ihrem subjektiven Charakter noch um ein Beträchtliches ephemerer und vergänglicher sind als das ihnen subsistierende Subjekt, gehören nichtsdestoweniger mit ihrem „objektiven" Charakter zugleich einer anderen Sphäre an, in der sie unverrückbar beharrend, übersubjektiv, überindividuell und überempirisch sind. Sie bieten dem empirischen Subjekt eine geschlossene, in sich beruhende Welt von Inhaltsstrukturen dar, deren Gesetze nicht die des Subjekts, auch nicht die der Erkenntnis, aber auch keineswegs ohne weiteres die des realen Objekts sind, sondern ideal-überzeitliche — eine objektiv ansichseiende, aber nicht real ansichseiende Welt sub specie aeternitatis.

Digitized by Google

Diese Sphäre, in der das Subjekt gleichsam entthront ist, an der seine Inhalte aber wesenhaften Anteil haben, und zu der es sich mit seiner Betrachtung jederzeit erheben kann, ist die logisch ideale Sphäre (Kap. 3. b.). Als ansichseiende ist sie die Gegensphäre zum Subjekt, als ideale die Gegensphäre zum Realen.

Der oberflächlichen Betrachtung könnte das Vorhandensein der logischen Sphäre als Durchbrechung der ontologischen Sphärenlagerung erscheinen. Sie ist eine freischwebende, dem Hof der Objekte gleichsam inhaltlich übergelagerte; ja sie erstreckt sich auch weit über das Transobjektive, deckt sich aber weder mit ihm noch mit dem Objizierten als solchem. Sie ist auch nicht von der Erkenntnis abhängig, sondern diese von ihr; damit ist das Subjekt selbst von ihr abhängig. Das Subjekt kann ihre Strukturen nicht verschieben, es kann sie nur innerlich und gleichsam unmittelbar erfassen — trotz ihrer gnoseologischen Transzendenz; es findet sie als die Wesensstrukturen seiner Inhalte vor, ohne daß dieselben deswegen Subjektstrukturen wären. Aber diese Abhängigkeit ist keine ontisch reale, sondern selbst nur eine logisch ideale. Sie wird nicht von einem höheren Subjekttypus getragen, wie die Erkenntnisgebilde vom empirischen Subjekt. Das „Subjekt überhaupt", das man ihr substituiert hat, ist vielmehr selbst nur ein ideales Gebilde, ontologisch eine Fiktion, eine subjektivistische Deutung des Logischen.

Das ideale Ansichsein der logischen Gebilde ist überhaupt an kein reales Bewußtsein gebunden. Deswegen kann es doch dem Subjekt sehr wohl das inhaltliche Ideal des Sachbewußtseins bedeuten. Es ist vom ontisch realen Ansichsein der Sachen so verschieden, wie die empirische Repräsentation des Objekts von diesem selbst — nur in anderer Richtung verschieden. Es verhält sich zu ihm so, „als ob" es das Sachbewußtsein eines „Subjekts überhaupt" wäre. Sobald man in diesem Verhältnis den Sinn des „als ob" fallen läßt und das „Subjekt überhaupt" hypostasiert, so wird auch die logische Sphäre selbst hypostasiert, die Seinssphäre aber logisiert, idealisiert, rationalisiert. Das aber ist gerade noch die Frage, wie weit das reale Sein logisch und rational ist, — von der Idealitätsfrage ganz zu geschweigen. Es ist die Frage, wie weit die Gebilde und Strukturen der logischen Sphäre überhaupt auf solche der ontologischen zutreffen.

Wie Subjekt und Objekt in aller Erkenntnis auseinanderfallen, so für alles Bewußtsein die logisch ideale und die ontisch reale Sphäre. Ihre teilweise inhaltliche Deckung kann daran nichts ändern. Sie brauchen deswegen nicht an sich gleichwertig zu sein. Aber dem Bewußtsein stehen sie zunächst in gleicher Selbständigkeit und wenigstens scheinbarer Gleichwertigkeit gegenüber: beide zeigen ein das Subjekt überragendes Ansichsein, und auf beide zu strebt alle Erkenntnis. Der

Digitized by Google

logische Gesichtspunkt neigt daher immer dazu, sie zu verwechseln oder gar bewußt gleichzusetzen. Der ontologische Gesichtspunkt aber unterscheidet sie aufs schärfste und lehrt ihren sehr verschiedenen Seinswert. Wie nämlich das Subjekt, ontologisch angesehen, auch ein seiendes ist und der Seinssphäre als Glied angehört, so auch die ganze logische Sphäre mitsamt ihren idealen Gesetzen und ihrer species aeternitatis. Denn auch sie ist letzten Endes ein seiendes Etwas. Sie muß also auch irgendwie der ontisch realen Sphäre eingeordnet sein und ein reales Verhältnis zu der von dieser umfaßten gnoseologischen Sphärenlagerung haben, muß in ihr wurzeln und ihre ersten Prinzipien in ihr haben. Sonst wäre nicht nur die partiale inhaltliche Deckung mit ihr nicht möglich, sondern auch die Erkenntnisgebilde des Subjekts könnten an ihr nicht teilhaben. Denn das Subjekt ist im Realen verwurzelt mit allem, was es enthält, und seine Erkenntnis ist reale Seinsrepräsentation. Das aber ist die gnoseologische Bedeutung der logischen Sphäre, daß die „objektiven" Erkenntnisgebilde des Subjekts, gerade sofern sie Repräsentationen des Seienden sind, auch an der idealen Struktur der logischen Sphäre teilhaben.

Wie das zugeht, wissen wir so wenig, als wir überhaupt das „Wie" der Repräsentation des Seienden im Subjekt kennen. Daß aber es irgendwie zugeht, ist aus der Erkenntnistatsache ersichtlich. Alles, was hier ermittelt werden kann, liegt in der Beziehung der idealen Wesenheiten oder Prinzipien zu den allgemein ontologischen. Es bildet eine der Hauptaufgaben der Kategorienlehre, diese Beziehung zu untersuchen. Es muß auch hier eine gewisse Wesensverwurzelung der Prinzipien den Grund der Sphärenbeziehung ausmachen und gleichsam den logischen Modulus des Seins bilden. Die logische Sphäre ist auch eine Art Gegenbild des Seienden, wenn auch ein eigenartig verschobenes, auf Wesenheiten beschränktes und an keinen realen Träger gebundenes. Sie koexistiert gleichsam als frei schwebende Sphäre über der realen Gebundenheit der fest im Sein eingefügten übrigen Sphären. Sie hebt sich als ideales Wesensreich nicht weniger scharf von der aktualen Spannung der Subjekt-Objekt-Relation und ihren Sphären im Sein, wie von der ontischen Realität des Seienden ab.

d) Objektionssphären des Seins und Problemsphären der Theorie.

Die ontologische Lagerung der Sphären ist nicht eine einfache Schichtung, wie die des Realen und der ihm entsprechenden Standpunkte. Sie ist ein Gefüge von höherer Komplexion. Der Seinsordnung nach umfaßt die ontologische Sphäre alle. Das Subjekt mit seiner Innenwelt von Repräsentationen geht in ihr als homogenes Glied auf; und um das seiende Subjekt gliedert sich das konzentrische

Digitized by Google

Schema der Objektionssphären im Sein. Nur die logische Sphäre fällt aus diesem Schema heraus; sie fügt der Ebene des Seienden gleichsam noch eine Dimension hinzu, indem sie dieselbe inhaltlich überlagert, ohne sich inhaltlich mit ihr zu decken. Ihre Einbettung in das Sein ist eine andere als die der übrigen Sphären.

Das weitere Erkenntnisproblem hat es mit der Gesamtheit dieser Sphären, mit ihrem Wechselverhältnis zu tun. Die Gesamtbetrachtung muß sich hier in Problemsphären der Theorie spalten, entsprechend den Gebieten der Gegebenheit. Das Subjekt bildet hier in sich selbst eine geschlossene psychologische Sphäre der Theorie; dem Gebiet der logischen Strukturen muß eine Sphäre der logisch idealen Theorie entsprechen; die ontisch reale Gesamtsphäre erfordert ein Gebiet ontologischer Betrachtung. In diesem dreigliedrigen Gegenüber von Psychologie, Logik und Ontologie nimmt das Gebiet des engeren Erkenntnisproblems eine eigenartige Mittelstellung ein, die es mit jenen drei Problemgebieten verbindet, aber nicht in ihnen aufgehen läßt. In der konzentrischen Lagerung der Seinssphären deckt es sich weder mit der Subjektsphäre, noch mit einer der umliegenden Gegenstandssphären, sondern hat es gerade mit der Beziehung zwischen jener und diesen zu tun. Ebenso gehört es im Gegenüber der logischen und ontologischen Sphäre weder der einen noch der anderen als solcher an, sondern hat gerade ihren Gegensatz und ihren Zusammenhang zu betrachten. Die Erkenntnisrelation, welche den Gegensatz der realen Subjektsphäre und der realen Objektsphären überbrückt, ist auf das Verhältnis des Realen und Idealen schon angewiesen, weil jener Gegensatz in der logisch idealen Sphäre, dank deren überlagernder Stellung bereits teilweise überbrückt ist. Das engere Erkenntnisproblem bindet also Ontologie, Logik und Psychologie aneinander, vereinigt ihre Fäden in sich und bildet den natürlichen Zugang zu ihnen.

Die vier Problemsphären der Theorie sind also anders gestellt als die Seinssphären, auf die sie sich beziehen. Die zentrale Problemsphäre, die gnoseologische, ist in der ontologischen Sphärenlagerung gar nicht durch eine besondere Sphäre vertreten, sondern erstreckt sich auf das ganze Gefüge als solches. Ihr zentrales Interesse hat sie freilich an dem Verhältnis der Subjektsphäre zum „Hof der Objekte"; und es ist nicht zu vergessen, daß dieser Hof samt seiner Grenze, ja überhaupt nur für den gnoseologischen Gesichtspunkt besteht. Aber für eben diesen Gesichtspunkt besteht auch mit das Verhältnis des Logischen zum realen Objekt und zur Repräsentation des Objekts im Bewußtsein. Es ist deswegen geboten, die beiden Arten der Sphärenlagerung streng auseinanderzuhalten und richtig aufeinander zu beziehen: πρὸς ἡμᾶς ist die gnoseologisch aktuale Problemsphäre die zentrale, und nur von ihr

Digitized by Google

aus sind die anderen zugänglich; an sich ist die ontisch reale Sphäre allen übergeordnet, und aus ihrer Einheit ist der Zusammenhang der übrigen letztlich zu verstehen.

Damit erklärt sich, was im Eingang nur angedeutet werden konnte, daß das Verhältnis zwischen Ontologie und Gnoseologie das der ratio essendi und ratio cognoscendi ist, daß in der Sache die erstere, in der Betrachtungsweise die letztere die Grundlage ausmacht.

28. Kapitel. Ontologische Sphärenlagerung der nichttheoretischen Problemgebiete.

a) Erweiterung der Problembasis für die Ontologie.

Die Ontologie ist nicht die Grundlage der Erkenntnistheorie allein. Die Erkenntnisrelation ist nur eine von vielen Seinsrelationen, das seiende Subjekt ist nicht erkennendes allein, die übrigen Seinsgebilde sind nicht Erkenntnisgegenstand allein. Alles Dasein, alles Leben, Geschichte, Kultur, Geist und Geisteserzeugnisse gehören derselben Seinssphäre an wie die Erkenntnis, und alle Problemgebiete, die dieser Mannigfaltigkeit des Daseins entsprechen, führen philosophisch auf dieselbe ontologische Grundlage zurück wie das Erkenntnisproblem. Ontologie, als Grundlage der Erkenntnistheorie allein entworfen, ergäbe eine ganz schiefe Perspektive. Sie kann nur als Grundlage einer allseitig orientierten Weltanschauung Bestand haben, muß also gleichzeitig an allen dem menschlichen Gedanken zugänglichen Problemgebieten orientiert sein. Sie muß imstande sein, die letzten metaphysischen Rätselfragen all dieser Gebiete ebenso aufzunehmen und in kritischer Analyse auf ihre unauflöslichen Restbestände zurückzuführen, wie das Erkenntnisproblem.

Eine solche allseitige Orientierung kann im Rahmen unserer Untersuchung nur als allgemeine Perspektive angedeutet und an einigen wenigen Hauptzweigen der nichttheoretischen Probleme belegt werden. Als ein solcher Problemzweig bietet sich in erster Linie das große Gegenglied des Theoretischen, das Praktische dar, an dessen Zentralproblem, der Ethik, eine jede zunächst theoretisch orientierte Weltanschauung ihr natürliches Kriterium findet. Die Welt der ethischen Probleme ist nicht eine zweite neben der Welt der theoretischen Probleme. Es ist ein und dieselbe Seinssphäre, in der erkannt, gewollt und gehandelt wird; ja es sind z. T. dieselben Gegenstände (z. B. reale Personen), auf die sich Erkenntnis und Werturteil, Gesinnung, Wille oder Handlung erstreckt. Es muß also ein und dieselbe ontologische Grundstruktur sein, die den gemeinsamen realen Schauplatz beider Gruppen von Phänomenen bildet. Nur die Phänomene selbst sind andere. Die

Digitized by Google

Ethik sieht dieselbe Welt, die theoretisch gleichgültig dasteht, unter Wertgesichtspunkten an; und diese werden aktuell als Gesichtspunkte des Sollens. In bezug auf reale Subjekte, welche die Fähigkeit haben, sich wissentlich für oder wider ein Seinsollendes zu entscheiden, bedeutet das den weiteren Gesichtspunkt des Wollens und der Handlung. Handlung aber ist auch eine Relation zwischen Subjekt und Objekt, nur eine andere als Erkenntnis. Es fragt sich nun, ob das entwickelte Grundschema der allgemein ontischen Sphäre Raum hat, diese andersgeartete Relation aufzunehmen, ob es einen Seinsmodus des Sollens zuläßt, einer Sphäre der Werte den Boden darbietet. Kann es das nicht, so besteht es die Probe nicht und darf auch für das Erkenntnisproblem als erledigt gelten.

Das Gleiche gilt von den übrigen philosophischen Problemgebieten, von der Philosophie der Geschichte, des Staats, des Rechts, der Erziehung, der Religion u. a. Als besonders eigenartig steht unter ihnen das Gebiet der Ästhetik da, das wiederum ein ganz neues Verhältnis von Subjekt und Objekt aufweist. An ihm wird eine weitere Gegenprobe zu machen sein.

b) Ontologie von Wert, Sollen und Handlung.

In der Handlung zeigen Subjekt und Objekt das umgekehrte Bestimmungsverhältnis wie in der Erkenntnis. Nicht das Objekt bestimmt hier das Subjekt, sondern das Subjekt bestimmt das Objekt (Kap. 5. f. 1 und 2). Die Handlung geht vom Bewußtsein aus, ihr Zweck ist von ihm aus gesetzt. Ihr Inhalt ist eine Bestimmtheit des Objekts, die dieses an sich, ohne die Handlung nicht hat. Tendenz der Handlung ist also, das seiende Objekt umzuschaffen. In ihr ist etwas als seinsollend gesetzt, was in Wirklichkeit nicht ist; und ihre Auswirkung hat die Tendenz, die Verwirklichung dieses Nichtseienden, sein Umsatz aus dem Seinsollen ins Sein zu sein.

Inhaltsprinzipien des Sollens, die ihm die Richtung geben, sind moralische Werte. Diese Werte aber sind weit entfernt etwa bloß Prinzipien der Handlung zu sein. Sie sind ideale Wesenheiten, unter denen alles Seiende in wertvolles und wertwidriges zerfällt. Sie sind daher zunächst Gebilde einer ethisch idealen Sphäre, die in strenger Analogie zur logisch idealen Sphäre steht. Sie haben ein ideales Ansichsein, das vollkommen unabhängig ist von der Beschaffenheit der Objekte, Handlungen oder Personen und daher einen womöglich noch greifbareren Charakter des Überempirischen und Überzeitlichen besitzen als die logischen Wesenheiten. Im Unterschied von diesen vertragen sie auch den inhaltlichen Gegensatz zu den Objektbestimmtheiten. Daß etwas ein moralischer Wert ist, heißt eben, daß es unbedingt sein

Digitized by Google

soll, wie viel oder wenig ihm auch das Wirkliche entsprechen mag, — und zwar nicht nur in dem Sinne, wie auch die logisch ideale Struktur unabhängig vom realen Objekt zu Recht besteht (denn diese gilt dann eben nicht ihm), sondern so, daß es auch da noch für das Objekt gilt, wo es sich im Gegensatz zu ihm befindet.

Dieser Sinn des Seinsollens ist wohl zu unterscheiden von dem aus ihm abgeleiteten Tunsollen; zum Wesen des moralischen Wertes gehört nicht das letztere, sondern nur das erstere, und auch das nur bei wirklich „moralischen", nicht bei anderweitigen Werten.

Die Idealität des ethischen Gebildes ist also eine absolutere als die des theoretischen. Es hat Geltung nicht insofern, als es mit dem Realen übereinstimmt, sondern auch gerade insofern, als es nicht mit ihm übereinstimmt. Seine Übereinstimmung mit dem Wirklichen kann auch nicht in einer Berichtigung seines Inhalts gemäß der Wirklichkeitsbestimmtheit erstrebt werden, sondern umgekehrt nur in einer Berichtigung des Wirklichen gemäß ihm, als einer vorgegebenen Bestimmtheit. Denn seine Aktualität besteht eben darin, daß es vielmehr am Objekte wahr gemacht werden soll.

Damit tritt der Inhalt des Wertes aus seiner Idealität heraus und wird zum Prinzip einer ethisch aktualen Sphäre. Diese entspricht genau der gnoseologisch aktualen Sphäre und hat mit ihr das Spannungsverhältnis von Subjekt und Objekt gemein. In diesem besteht hier wie dort die Aktualität. Aber sie ist eine andere als dort. Denn das Verhältnis selbst ist ein anderes. Es ist das umgekehrte Bestimmungsverhältnis. Und gerade diese Umkehrung ist durch die Andersheit des Prinzips bedingt.

Das geht so zu. An sich sind die Werte rein objektiv, sie betreffen von allem Realen einzig das Objekt des Sollens, nicht das Subjekt des Handelns. Unmittelbar aber können sie das Objekt nicht real determinieren, wie die Seinsprinzipien, das Objekt hat vielmehr schon eine eigene Determination, die dem Werte entsprechen oder auch nicht entsprechen kann. Seinsollen ist in diesem Sinne weniger als Sein, Werte sind schwächer als Seinsprinzipien. Das ideale Sollen ist an sich ohnmächtig, das Sein zu gestalten, wenn dieses nicht „zufällig" ihm gemäß ist; es gilt nicht, wie Naturgesetze, unmittelbar für den Gegenstand, es ist eben kein Daseinsgesetz. Es bedarf zu seiner Realisierung am Gegenstande noch einer aktiven Kraft, welche sich für seine Verwirklichung einsetzt und es auf diesem Umweg am Gegenstande durchsetzt. Diese aktive Kraft finden die Wertprinzipien in der Welt des Seienden einzig im realen Subjekt. Nur das Subjekt ist der freien Tendenz, des Wollens, fähig. Denn nur das Bewußtsein kann Werte

Digitized by Google

erfassen, zu seinen Zwecken machen und ihnen nachstreben. Daher ist alle aktuale Auswirkung des Wertes an das Subjekt gebunden.

So sehr der Inhalt des Wertes dem Objekt gilt und einzig bestimmt, wie das Objekt sein soll, so kann er sich doch unmittelbar nur an ein Subjekt wenden und nur durch dessen Vermittlung das Objekt determinieren. Das Seinsollen wird also dadurch aktuell, daß es sich zum *Tunsollen* umformt. So steht denn in der ethisch aktualen Sphäre — der Handlungssphäre — das Subjekt als Träger der Wertprinzipien, und gleichsam als ihr Repräsentant im Sein, dem Objekt gegenüber. Seine vom Wert bestimmten Zwecke, seine Werturteile, seine ganze moralische Einstellung bilden innerhalb der Subjektsphäre eine ganze Welt aktualer Formungen, denen die Objekte zwar nicht zu entsprechen brauchen, denen gemäß aber das Subjekt sie umzubilden bestrebt ist. Die Aktualität der Spannung zwischen Subjekt und Objekt ist hier direkt *Aktion* des Subjekts. Es greift handelnd hinaus aus seiner Sphäre, nicht um etwas zu erfassen, sondern um bestimmend einzugreifen in die Welt des Wirklichen, der es selbst angehört. In diesem Sinne sind Wertprinzipien mehr als Erkenntnisprinzipien. Sie zeigen eine höhere Machtbefugnis. Nicht Nachbilder des Seienden schaffen sie, sondern sind selbst Vorbilder eines Seienden, das sie erstmalig erschaffen, und das ohne sie niemals sein würde.

c) Die ontologische Sphärenlagerung unter praktischem Gesichtspunkte.

Entsprechend dieser höheren Leistung ist aber die Leistungssphäre dieser Prinzipien eine *engere*. Das Subjekt kann im allgemeinen viel mehr erkennen, als es agierend bewirken kann. Die Handlungssphäre ist enger als die Erkenntnissphäre. *Der theoretische Hof der Objekte ist größer als der praktische*; vieles, was Objekt der Erkenntnis ist, kann niemals Objekt der Handlung werden — ganz abgesehen davon, daß ja auch das aktuelle Interesse der Handlung nicht wahllos an allem haftet, was erkannt wird. Während also die Subjektsphäre für Erkenntnis und Handlung die gleiche ist, *zerfällt der Hof der Objekte* in eine engere und eine weitere Zone, von denen die erstere zugleich die der Erkenntnis- und Handlungsobjekte, die letztere aber nur die der Erkenntnisobjekte ist. Diese praktische Verschiebung der Grenzen des Hofes ist wesentlich für das ontologische Grundverhältnis: der größeren realen Kraft des Subjekts in praktischer Hinsicht entspricht seine enger gezogene Machtsphäre im Sein.

Dasselbe wie von der ersten Grenze muß auch von der zweiten gelten. Ist Handlung überhaupt beschränkter in ihrer Reichweite als Erkenntnis, so muß auch der Umkreis möglicher Handlung kleiner sein als der Umfang möglicher Erkenntnis, entsprechend dem Verhältnis

Digitized by Google

der Sphäre wirklicher Handlung zur Sphäre wirklicher Erkenntnis. Für beide Einschränkungen ist aber im Auge zu behalten, daß sie nur im allgemeinen gelten; im Einzelfall kann natürlich auch Handlung auf Unerkanntes, ja auf Unerkennbares gehen, z. B. auf das der Erkenntnis ewig unerschöpfbare Innenwesen der Persönlichkeit, und kann dort Wirkungen haben, die weder voraussehbar noch nach der Tat absehbar sind. Das heißt aber ontologisch: die Grenzen des praktischen und des theoretischen Hofes überschneiden sich mannigfaltig, und nur im großen Ganzen schließt der letztere den ersteren ein.

Ontologisch bildet also das Praktische durchgehend ein strenges Korrelat des Theoretischen mit streng analoger Struktur und Lagerung im Ganzen des Seins. Wie es ein Sein der Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt gibt, so auch ein Sein der Handlungsrelation, desgleichen ein Sein der ihr verwandten Relation von Gesinnung und Wille. Beide sind im Grunde Seinsrelationen. An der Handlung fällt das besonders schwer ins Gewicht, weil die Objekte, denen sie gilt, und in deren Sein und Nichtsein sie eingreift, ja unmittelbar Seinsgebilde sind und nicht in ihrem Objektsein für das Subjekt aufgehen. Sofern also das Subjekt etwas an ihnen realisiert, fügt es zu den ontisch realen Determinationen der Sache noch ein plus an Determination hinzu und erweist sich selbst als ontologisch determinierend. Es spielt als Handelndes seine integrierende Rolle im Prozeß des realen Geschehens.

Diese ontologische Bedeutung fällt aber letzten Endes zurück auf die Wertprinzipien, deren Inhalt das Subjekt am Objekt realisiert. Wertprinzipien sind also letzterdings auch ontologische Prinzipien. Sie unterscheiden sich von den übrigen nur dadurch, daß sie die Sache nicht unmittelbar determinieren, sondern durch Vermittelung des Subjekts. Das Subjekt kann ihnen folgen oder nicht folgen; es hat die Fähigkeit (Freiheit), sie zu seinen Zwecken zu machen oder nicht. Aber nur sofern sich ein Subjekt findet, das sie zu seinen Zwecken macht, werden sie bestimmend für Sein oder Nichtsein der Sache. Und auch dann hängt ihre Realisierung noch von der Konstellation der Bedingungen ab, denn nicht jede Handlung erreicht ihren Zweck.

Die ontologische Bedeutung der Wertprinzipien ist also eine mehrfach bedingte. In diesem Sinne sind sie den allgemeinen Seinsprinzipien an Macht unterlegen. Überlegen aber sind sie ihnen, sofern das Seinsollen, das sie vorzeichnen, unabhängig von aller Realisierung zu Recht besteht und, ungeachtet des ihm nicht entsprechenden Sachverhalts, diesen negiert und ein anderes an seiner statt intendiert. Die Handlung selbst aber ist, ontologisch betrachtet, nichts anderes als der Modus dieser Prinzipien, das Seiende zu determinieren. Und der

Digitized by Google

verengerte Hof der praktischen Objekte ist der Spielraum, den diese ihre vermittelte Determination jeweilig im Sein hat.

d) Weitere Verschiebung der Sphären unter ästhetischem Gesichtspunkte.

Daß im Problemgebiet des Ästhetischen noch ein weiteres Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt vorliegt neben dem der Erkenntnis und dem der Handlung, darf als Tatsache gelten. Wie dieses Verhältnis beschaffen ist, bleibt bislang eine wenig geklärte Frage. Daß es aber überhaupt einen Hof ästhetischer Objekte im Umkreis desselben Subjekts gibt, um welches sich auch der theoretische und praktische lagern, ist evident. Ebenso leuchtet ein, daß dieser „ästhetische Hof" sich wenigstens zu einem Teil mit jenen beiden decken muß. Denn die Welt des Ästhetischen ist ja nicht auf die Schöpfungen des künstlerischen Geistes beschränkt. Alles naturhafte Sein hat seine ästhetische Seite (und nicht nur das sog. „Naturschöne"); ebenso aber auch alles menschliche Streben, alle ethischen Situationen und Konflikte, — Gesichtspunkte wie die des Dramatischen oder Lyrischen setzen ja nicht erst mit der Dichtung ein, wenn schon die Dichtung es ist, die sie dem Subjekt erschließt; sie wurzeln im konkreten Leben mit seinen Stimmungen und Verwickelungen. Ja schließlich ist die ganze Welt des Natürlichen wie des Geistes zugleich eine Welt ästhetischer Gegenstände. Es gibt nicht verschiedene, getrennte Welten, in denen wir gleichzeitig lebten; sondern die eine Welt realer Objekte ist für uns zugleich eine theoretische, ethische, ästhetische usw. Vielleicht gibt es kein Objekt, das nicht in irgendeinem Sinne auch ein solches der ästhetischen Betrachtung sein könnte.

Die Sphäre der ästhetischen Objekte ist aber allem Anschein nach sogar weiter als die der Erkenntnis- und Handlungsobjekte. Es gibt zweifellos Seinsgebilde, die überhaupt nur in Form ästhetischer Anschauung (Divination) dem Bewußtsein gegeben werden können. Ästhetisches Schauen ist offenbar eine losere, freier schwebende Art der Bindung zwischen Subjekt und Objekt, die eben deswegen tiefer in das Irrationale des Seienden greift. Der Anspruch dieses Schauens ist dementsprechend auch ein viel bescheidenerer. Er geht nicht auf das Objekt, sofern dieses etwas sein soll oder ist oder im Subjekt wahrhaft repräsentiert werden soll, sondern nur sofern es etwas bestimmtes für das Subjekt ist, einen bestimmten Anschauungswert für das Subjekt hat. Dieser Anschauungswert ist freilich auch ein Seinswert, aber doch nur ein Relationswert des Objekts für das Subjekt; sein reales Ansichsein besteht nicht unabhängig von der Relation zum Subjekt, wie das des Erkenntnisgegenstandes. Bezeichnet man das Ansichsein einer Sache als Maßstab ihrer Realität, so ist die

Digitized by Google

Seinsweise des ästhetischen Gegenstandes ein Minimum an Realität, dem gegenüber die des ethischen und theoretischen ein Maximum an Realität bedeuten würde. Ästhetische Prinzipien sind auch Objektprinzipien; sie gelten denselben Objekten, denen auch Kategorien und moralische Werte gelten, aber nur sofern sie Gegenstände ästhetischen Schauens sind. Sie können den Gegenstand weder erschaffen noch repräsentieren, sondern nur darstellen. Ob diese Darstellung eine innere bleibt, oder auch äußerlich zum Schaffen wird, macht im Prinzip keinen Unterschied aus. Wesentlich ist nur, daß in der neuen Beziehung zwischen Subjekt und Objekt der Hof der Objekte erweitert wird. Er zerfällt nunmehr in drei Zonen (deren Zahl noch weiter steigen kann); die Seinsgebilde der innersten sind zugleich Objekte der Handlung, der Erkenntnis und des ästhetischen Schauens, die der mittleren sind Objekte der Erkenntnis und des Schauens, die der äußersten nur noch Objekte des Schauens. Auch dieses Schema trifft aber natürlich nur im allgemeinen zu; im einzelnen überschneiden sich die Grenzen der Zonen innerhalb des gemeinsamen Hofes mannigfach. —

Durch die Erweiterung der ontologischen Betrachtung vom Erkenntnisproblem auf andere Problemgebiete gewinnt ihr Gesamtbild Halt. Die ontologische Umgebung des Subjekts, in der sämtliche, irgendwie gegebenen oder gesuchten Objektgebilde liegen, gliedert sich entsprechend den Typen ihrer Beziehung zum Subjekt in Zonen, die im allgemeinen konzentrisch liegen, und deren Grenzen entsprechend dem verschiedenen Objektionscharakter sehr verschieden weit gegen die Sphäre des Irrationalen vorgeschoben sind. Die Seinssphäre ist eine für sie alle, wie auch das Subjekt eines ist. Überlagert sind sie von einer gleichfalls einheitlichen idealen Sphäre, innerhalb deren der logisch- und ethisch-idealen auch eine entsprechend weitere ästhetisch-ideale Sphäre gegenübersteht. Das Ganze hat die Gestalt eines komplexen Sphärensystems, dessen unabgeschlossene Mannigfaltigkeit sich aber der gemeinsamen ontologischen Grundstruktur des Realen zwanglos einfügt. Wie sehr auch für jedes Problemgebiet das Sphärenverhältnis ein anderes und verschobenes sein mag, die Struktur des Verhältnisses als solchen ist doch die gleiche.

29. Kapitel. Ratio cognoscendi und ratio essendi.

a) Synthetische und analytische Methode.

Die synthetische Ontologie der Scholastik und Wolfs ging wie die Geometrie von obersten Prinzipien aus und deduzierte aus ihnen ein System. In ihr deckte sich der Aufbau des philosophischen Gedankens mit dem von ihm intendierten System des Seienden, die ratio cog-

Digitized by Google

noscendi fiel mit der ratio essendi zusammen. Sie folgte einfach dem vermeintlich ontologischen Abhängigkeitsverhältnis.

Dieses Verfahren ist nur möglich, wo die Prinzipien unmittelbar einsichtig sind. Solange man die a priori einsichtigen Prinzipien der logischen Sphäre ohne weiteres für ontologische Prinzipien hielt, konnte man sich dem Glauben hingeben, im synthetischen System der Philosophie das System des Seins in Händen zu halten. Mit dem Auftauchen des Irrationalen als Problem mußte dieser Glaube fallen. Im „Ding an sich" wurde das Irrationale wieder entdeckt. Von hier ab ist alles, was der Philosophie zu tun übrig bleibt, auf den umgekehrten Weg, die „Analytik" angewiesen.

Daß Analytik sich nur auf Erörterung der Erkenntnisbedingungen beziehen könne, ist wiederum Kants Vorurteil; nicht der Standpunkt der Kritik, sondern der des Idealismus involvierte es. Analytik ist indifferent gegen ihren Gegenstand. Sie erstreckt sich mit gleichem Recht auf die Seinsbedingungen. Nur ihr Resultat muß verschieden ausfallen, je nach der Zugänglichkeit des Problemgebiets. In Wahrheit unterlag nur das synthetische Verfahren der Ontologie, nicht sie selbst, der Auflösung durch die Kritik. Die Tatsache, daß alle philosophischen Problemgebiete gewisse Grundzüge des Seins enthalten, kann von keiner Kritik wegdemonstriert werden. Und daß sie durch sachgemäße, kritisch orientierte Analyse aus diesen Problemgebieten herausgearbeitet werden können, unterliegt so wenig einem Zweifel, wie die gleiche Möglichkeit auf den Spezialgebieten selbst.

Ob dieser Weg weit führt, ist eine andere Frage. Ein komplettes ontologisches System von Axiomen und Lehrsätzen ist von ihm schwerlich zu erwarten. Aber daß überhaupt gewisse Prinzipienstrukturen des Seins damit zu gewinnen sind, an denen sich ein Einblick in das Seinssystem eröffnen kann, braucht nicht bezweifelt zu werden. Damit ist die methodologische Basis für eine analytische Ontologie gegeben.

In dieser aber kann das intendierte Systembild des Seins unmöglich mit dem des philosophischen Gedankens, dem Stufengang der Untersuchung zusammenfallen. Der letztere muß vom Bedingten zum Bedingenden, vom an sich Späteren zum an sich Früheren aufsteigen, also dem realen Abhängigkeitsverhältnis zuwider laufen. Die ratio cognoscendi kann der ratio essendi nicht folgen, weil sie sie vor ihrem eigenen Ablauf gar nicht zu fassen bekommt. Das prius, aus dem allein die Deduktion stattfinden könnte, wird selbst erst vom posterius aus faßbar.

Die Entwicklung des philosophischen Systems, sofern es zu einem solchen überhaupt kommt, zeigt daher notwendig eine andere Stufenfolge als das intendierte Seinssystem, dessen Darstellung es geben

Digitized by Google

will. Es ist sachlich zwar durch dasselbe bedingt und durch die Idee seines Gesamtbildes gebunden. Es kann aber nicht sein getreues Gegenbild sein, weil es eben nur ein System von Erkenntnissen ist und dieses einzig den Folgegesetzen der Erkenntnis, und nicht denen des Seins, nachgehen kann.

b) Der Hof der Objekte als das natürliche Ausgangsgebiet.

Die einzige Sphäre im Sein, die der philosophischen Erkenntnis unmittelbar zugänglich ist, ist der Hof der Objekte mitsamt seiner Zonenteilung und übergelagerten idealen Sphäre. Er ist das Seinsgebiet, in welches vor allem das Erkenntnisphänomen gehört. Die Erkenntnis findet sich an diesen Hof gebunden vor. Er ist die Sphäre ihrer Aktualität.

Diese Sphäre hat die größte Basis von Gegebenheiten, von empirischen wie von aprioriſchen und reflektierten. Alle unmittelbaren Gegebenheiten gehören ihr an; von den vermittelten immerhin die ausschlaggebende Mehrzahl. Sie ist das *Gebiet der Phänomene* im ersten und engsten Sinne des Wortes. Denn sie ist die Sphäre der Objekte, und alle unmittelbaren Gegebenheiten haften am Objekt als solchem, nicht am Subjekt und nicht am Sein als solchem. Aber auch alle mittelbare Erkenntnis (z. B. die schließende) bezieht sich in erster Linie auf sie, geht auch ursprünglich auf das Objekt als solches. Die Objektrichtung ist die natürliche Einstellung der Erkenntnis. Ihre Umbiegung auf das Subjekt ist Sache der bewußten Reflexion; und ihre Verlängerung auf das Transobjektive ist eine ebenso bewußte, nur in bestimmter Problemstellung mögliche Erweiterung der Erkenntnisfunktion. Kurz, der Hof der Objekte ist innerhalb des Seienden überhaupt die weitaus rationalste Sphäre. Auch die ideale Sphäre ist zunächst nur soweit durchschaubar, als sie den Hof der Objekte überlagert, oder doch nur wenig darüber hinaus. Auch sie ist reine Objektsphäre.

Innerhalb des Hofes der Objekte stuft sich indessen die Rationalität noch sehr wesentlich ab entsprechend den Zonen der inhaltlichen Problemgebiete. Die bei weitem *höchste Rationalität* zeigt der Hof der *Erkenntnisobjekte*, die geringste der der ästhetischen, und eine mittlere der der ethischen Objekte. Das Erkenntnisphänomen steht hiernach ganz im Zentrum der Erkennbarkeit. Es bildet den notwendigen Ausgangspunkt, das erste, weil rationalste Glied des philosophischen Gedankenganges.

Dagegen sind die Sphären diesseits und jenseits des Hofes, das Subjekt und das transobjektive Sein, nur schwer zugänglich. Sie sind ihrem Wesen nach erkenntnisfremd, *erkenntnisabgekehrt*, wenn auch beide aus sehr verschiedenen Gründen. Was an ihnen erkennbar wird, bildet immer nur einen kleinen Bruchteil ihres wirklichen Ge-

Digitized by Google

halts; sie sind gleichsam nur „minimal rational". Ein gewisses Minimum von Erkennbarkeit besteht auch an ihnen, wiewohl durchweg vermittelt durch Objekterkenntnis — sonst ließe sich von ihnen gar nicht reden; und im Erkenntnisstreben der Naturwissenschaft und Psychologie ist es als Tendenz ganz naiv und trotz aller Schwierigkeit lebendig; denn Naturwissenschaft ist der Tendenz nach ontologisch, Psychologie aber ist Reflexion auf das Subjekt als solches — obgleich sie vielfach nur seine „objektiven" Gebilde zu fassen bekommt und sie irrtümlich für das spezifisch Subjektive hält. Aber beide zeugen durch die Aporien ihrer Methode deutlich von der Erkenntnisferne ihres Gegenstandes.

Im Gebiete des transobjektiven Seins und des Subjekts wurzeln keine unmittelbaren, inhaltlich bestimmten Gegebenheiten. Zu absoluter, wiewohl vermittelter Gegebenheit läßt sich hier nur die Tatsache bringen, daß überhaupt ihre Sphären vorhanden sind. Was sie aber sind, und wie sie beschaffen sind, darüber geben erst weitere Vermittlungen Aufschluß; und diese setzen am Objekt an. Daher die große inhaltliche Entlegenheit der Ontologie und methodologische Schwierigkeit der Psychologie.

c) Die zweiseitige Irrationalität.

Reines Sein als solches und reines Subjekt als solches liegen an den Grenzen der Rationalität. Das naive Bewußtsein faßt weder das eine noch das andere. Es faßt im Sein nur das Objekt, im Subjekt nur das inhaltlich-Objektive und, was sich an dieses hängt. Die ratio mit ihrer idealen Sphäre und ihrer aktualen Objektumspannung ist nur eine enge Zone zwischen zwei Irrationalitäten (vgl. unten Kap. 38). Sie ist ein endlicher Ausschnitt aus dem unendlichen Irrationalen. Die Grenzen der Erkenntnis verschwimmen nach beiden Seiten im unbegrenzten Unerkennbaren.

Aber die Irrationalität ist nicht auf beiden Seiten dieselbe. Die des Seins ist der des Subjekts sehr unähnlich — entsprechend der ontologischen Wesensverschiedenheit ihrer Sphären. Das Sein ist der Erkenntnis insofern faßbarer als das Subjekt, als die natürliche Richtung und Tendenz der Erkenntnis tatsächlich doch auf das Sein hinausführt. Freilich in aller naiven Erkenntnis bricht sie früher ab und kommt nicht über die Grenzen dessen hinaus, was Objekt für ein Subjekt ist. Aber es gibt ein natürliches Bewußtsein dessen, daß das Erkannte in seinem Erkanntsein nicht aufgeht, sondern ein Ansichsein hat. Desgleichen gibt es ein Bewußtsein des transobjektiven Seins. Das Transobjektive ist dem Objizierten ontologisch homogen, dieses geht kontinuierlich in jenes über; wie denn die Grenze zwischen ihnen jederzeit verschiebbar und für ihr gegenseitiges Verhältnis ganz akzidentell ist. Die Irratio-

Digitized by Google

nalität des nicht mehr erkennbaren Seins liegt also nur in seiner Erkenntnisferne in der Unfähigkeit der Erkenntnisrelation, die gnoseologische Distanz zu überspannen. Prinzipiell aber leistet das Seiende seiner Objektwerdung keinen Widerstand. Es verhält sich gegen sie ebenso indifferent wie irgendein objiziertes Seiendes. Es liegt eben in der verlängerten Objektrichtung, und die Formen und Kategorien der Objektwelt sind ihm wenigstens prinzipiell homogen. Was also nicht direkt erkannt wird, das kann doch unter Voraussetzung gegebener Anhaltspunkte wenigstens zum Teil antizipiert, erschlossen, in bestimmten Formungen gedacht werden.

Das Subjekt liegt nicht in der Richtung einer solchen natürlichen Erkenntnistendenz. Aufs Subjekt kann sich Erkenntnis nur richten durch Reflexion ihrer ursprünglichen Richtung gegen den eigenen Ausgangspunkt — vom Sein aus gesehen also durch *eine zweite Reflexion in sich*, denn die Erkenntnis überhaupt war schon die erste. Das Subjektive muß zum Objekt gemacht werden; aber es ist dem Objekt wesensfremd, zwischen diesem und ihm ist kein kontinuierlich verfließender Übergang. Die Grenze zwischen ihnen ist eine absolute, sie bedeutet einen *Sprung*, eine Metabasis. Das Subjekt verhält sich nicht gleichgültig gegen seine Objektion; es leistet ihr einen ganz spezifischen und letzten Endes unüberwindlichen Widerstand. Dieser Widerstand hat seinen Grund darin, daß das Subjekt ja vielmehr dasjenige ist, *dem* allein etwas objiziert werden kann; soll es selbst objiziert werden, so muß es auch *sich selbst* objiziert werden. Subjekt und Objekt werden hier identisch, was offenbar *die Relation zwischen ihnen aufhebt*; in dieser aber besteht die Objektion.

Nicht die besonderen Inhalte der Subjektsphäre, wohl aber das eigentlich Subjektive in ihnen widersetzt sich der Objektion. Gerade dasjenige, worauf es hier ankommt, bleibt in diesem Rückgreifen der Erkenntnis immer außen. Aber diese Schwierigkeit bezieht sich nur auf das Quale, auf die nähere Bestimmtheit des Subjektiven, nicht auf sein Vorhandensein. Dieses zu erfassen ist nicht nur sehr einfach, sondern auch mit einer Gewißheit möglich, die sonst keiner Erkenntnis eignet. Die Unfaßbarkeit des Subjekts beruht ja nicht auf seiner Fernstellung, sondern gerade auf seiner Nahstellung; diese macht es den Objekten *wesensfremd*, denn zum Objekt gehört die Distanz gegen das Subjekt. Die Wesensfremdheit aber betrifft nur die Beschaffenheit des Subjekts, nicht seine *Existenz*. Als Existierendes ist es vielmehr den Objekten vollkommen gleichgestellt. Daher, wenn die Reflexion der Erkenntnis in sich selbst vollzogen ist, so stößt man mit ihr schon in unmittelbarer Nähe, gleichsam im Wesenszentrum der Erkenntnis, auf das seiende Subjekt, wie auf eine fühlbare, innerlich anschaubare Tat-

Digitized by Google

sache. Das Cogito ergo sum als erste Gewißheit besteht demnach zu Recht. Diese Nahstellung des Subjekts gegen sich selbst involviert zwar keine nähere Erkenntnis desselben; aber sich seiner überhaupt zu vergewissern, ist viel einfacher und leichter als das Gleiche beim sonstigen Sein. Man findet das Subjekt als Gegenhalt alles Erkennens und Handelns unmittelbar vor. Seine Gegebenheit begleitet als unbemerkte Mitgegebenheit alles Objektbewußtsein. Seine Erkennbarkeit ist eine allem Erkennen anhaftende Miterkennbarkeit. Aber diese Gegebenheit ist keine selbständige, sondern ein Annex der Objektgegebenheit, und in diesem Sinne ist sie vermittelt. Außerdem ist sie inhaltlich nur minimale Gegebenheit. Sie deckt sich mit ewiger Verborgenheit. Denn zum Bewußtsein kommt doch nur das nackte Dasein des Subjekts.

Nichts ist daher verkehrter, als ein Objektproblem vom Subjekt aus in Angriff nehmen zu wollen. Vielmehr kann das Subjektproblem nur vom Objekt aus angegriffen werden. Hier wurzelt der Grundfehler alles Subjektivismus, und keineswegs nur der des eigentlichen Psychologismus. Er steht auf einer Stufe mit dem Dogmatismus der synthetischen Ontologie.

d) System des Seins und System der Philosophie.

Auf Grund dieser Sachlage muß das philosophische System wesentlich anders aussehen als das Seinssystem, das es darstellen will. Es muß nahezu den umgekehrten Weg beschreiben. Den breitesten Raum als Grundlagen müssen die gut bearbeiteten, altgepflegten Disziplinen, Erkenntnistheorie, Logik, Ethik einnehmen. Nur von ihnen, als relativ rationalen Gebieten, kann der Gedanke ausgehen. Denn sie in erster Linie sind als selbständige Disziplinen mit eigenen Gegebenheiten zu bearbeiten. Sie sind in ihren Grundlagen objektiv und aprioriſch, obgleich das Subjekt in sie einbezogen und die breite Mannigfaltigkeit ihrer Gegebenheiten empiriſch ist. Das gleiche gilt mit gewissen Einschränkungen von den weniger bearbeiteten Problemgebieten, wie der Ästhetik.

Von diesen Grundgebieten, die untereinander durch mannigfach übergreifende Beziehungen verknüpft sind, kann der analytische Aufstieg beginnen, der zu irrationaleren und höheren Gebieten führt. An zweiter Stelle erst kann der philosophische Gedanke die Einstellung der Psychologie gewinnen, die von der Gesamtheit der Objektgebiete zurücklenkt auf das Subjekt und sich dabei in jeder Hinsicht an die bereits gegebenen Beziehungen halten muß, die von den Objekten zur Subjektsphäre walten. Aber erst an dritter und letzter Stelle könnte die Ontologie stehen, deren Gegenstand, das Seiende überhaupt, an sich das Erste

Digitized by Google

und jenem allem Zugrundeliegende ist. Die wenigen vorsichtigen Schritte, die sie zu machen wagen kann, ohne sich spekulativ zu versteigen, müssen erst recht vom gesicherten Boden der Objekt-Disziplinen ausgehen und fest auf ihnen fußen. Sie hat für ihre Aufgabe auch keine anderen Anhaltspunkte, als die, welche auf dem Felde der Erkenntnis, der Handlung usw. sich vorfinden und mit irgendwelchen seienden Relationen, in die sie eingebettet sind, ins Transobjektive hinausweisen. In der Analyse solcher Relationen, von denen wenigstens ein Glied gegeben ist, besteht die Arbeit der kritischen Ontologie. Sie ist die Orientierung des nur πρὸς ἡμᾶς gegebenen, aber an sich zufälligen Ausschnittes über seine wirkliche Einbettung in das im übrigen unbekannte Ganze des Seins.

Der natürliche Zusammenhang der Probleme, der als solcher nicht verschiebbar oder umkehrbar ist, der aber wohl auf Grund von Vorurteilen des Standpunktes oder Verkennung der Phänomene verfehlt werden kann, ist der einzig haltbare Sinn des „Systems der Philosophie". Alle Bedenken, die gegen ein solches bestehen, richten sich in Wahrheit nur gegen die künstliche Konstruktion, die den Standpunkt vorwegnimmt, also gerade gegen die Verfehlung des Problemzusammenhanges. Nur in diesem Sinne darf kritisches Denken sich auf die Systemidee als Aufgabe der Philosophie einlassen.

Wäre Ontologie als synthetische Disziplin möglich, so ließe sich das ganze ideale System, einschließlich der Objekt-Disziplinen und der Psychologie, aus aprioristischen Grundlagen deduktiv gewinnen. Dann wäre in ihr das alte Desiderat der universalen philosophia prima erfüllt. Als analytische Disziplin aber kann sie nur philosophia ultima sein.

Die folgenden Untersuchungen greifen der planmäßigen Erarbeitung der ontologischen Grundlagen nicht vor. Sie bringen nur die Erörterung gewisser Grundfragen, über die vor allem Klarheit sein muß, wo ontologische Forschung einsetzen soll. Die Voraussetzung der philosophischen Arbeit auf den Spezialgebieten ist in ihnen streng festgehalten.

III. Abschnitt: Ansichsein und Irrationalität.

30. Kapitel. Die Aporien des Dinges an sich.

a) Das Ding an sich als metaphysischer und kritischer Begriff.

Um keinen Punkt ist in der Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts so leidenschaftlicher Streit gewesen wie um das „Ding an sich". Ließen schon allein Kants Formulierungen desselben eine Vielheit von Deutungen zu, so war die Fortbildung der Philosophie erst recht auf eine

Digitized by Google

Auseinandersetzung mit diesem gewichtigen Problembegriff angewiesen, die ihn von immer neuen Seiten zeigte. Die idealistischen Systeme suchten ihn auf jede Weise zu überwinden, er paßte nicht in ihr Schema. Die realistischen Theorien suchten ihn auf jede Weise positiv zu fassen, weil sie in ihm den Hauptstützpunkt ihrer Position erblickten. Beides ist schlecht genug gelungen. Alle positiven Fassungsversuche stürzten sich in eine unabsehbare Reihe von Aporien; alle Ablehnungsversuche mußten es dulden, daß das alte Problem unversehens an neuer Stelle wieder auftauchte. Das Ding an sich erwies sich als eines von jenen unabweisbaren, wiewohl unlösbaren Restproblemen, die sich weder eliminieren noch weiter reduzieren lassen, sondern in unbehobener metaphysischer Schwere beharren. Der gerade Weg, das Ding an sich vorerst einmal auch als unbewältigten Problemrest vorurteilslos gelten zu lassen und mit ihm als einem konstanten, obgleich unbekannten Faktor zu rechnen, hat — wie immer in ähnlichen Streitfragen — am längsten auf sich warten lassen.

Die natürliche Blickrichtung, in der das Ding an sich zuerst auftaucht, ist die des Gegenstandsproblems. Es wird im Hintergrund des Erkenntnisgegenstandes erschaut. Deutet man es um der idealistischen Konsequenz willen aus dieser Richtung weg, so springt es auf das Subjekt über und wird zum „Ich an sich" hinter dem empirischen Ich (vgl. Kap. 18. a.). Hebt man dieses hypostasierte Subjekt in ein logisches auf, so überträgt sich die Hypostase auf die logische Sphäre selbst, und man erhält eine ratio an sich hinter der menschlich-begrenzten ratio. Damit ist die Metaphysik des Gegenstandes in eine Metaphysik der Vernunft verschoben. An sich wäre das vielleicht keine mißliche Konsequenz, zumal wenn man annehmen dürfte, daß hieraus dem praktischen Problem ein Vorzug erwüchse. Aber dieser Vorzug ist ein sehr fraglicher. Außerdem wirkt die Verschiebung verdunkelnd auf die ganze Problemkette zurück: der Standpunkt der absoluten ratio involviert den absoluten Rationalismus, und damit wird die aktuellste und gewichtigste Errungenschaft des Ding-an-sich-Begriffs preisgegeben, das notwendige Vehikel für das kritische Bewußtsein des Irrationalen.

Wenn man der nachkantischen Denkgewohnheit, die idealistische Position schlechtweg für die kritische zu halten, folgt, so kann man nicht umhin, das Ding an sich für einen unkritischen Begriff zu halten. Denn der Idealismus hat für dasselbe keinen Raum. Daß es in Wirklichkeit umgekehrt ist, daß gerade das Ding an sich, sofern es weder im Subjekt, noch im Logischen, noch in der ratio aufgeht, der eminent kritische Grundbegriff ist, läßt sich bei standpunktlich unvoreingenommener Analyse in aller Genauigkeit zeigen. Dafür sind die folgenden Punkte maßgebend.

Digitized by Google

b) Die Beweislast auf Seiten des Idealismus und die Umkehrung des Bewußtseinssatzes.

Das Bewußtsein dessen, daß der Gegenstand der Erkenntnis mehr ist als bloß „Objekt für das Subjekt", ist schon im natürlichen Gegenstandsbewußtsein eingeschlossen. Es gehört zum einfachen Erkenntnisphänomen (Kap. 5. e. 2). Die These des Dinges an sich gehört also zum natürlichen Bewußtsein — nicht zwar als Vehikel eines Irrationalen, wohl aber als These eines Ansichseienden oder Transzendenten überhaupt, dessen Rationalität oder Irrationalität noch gar nicht in Frage steht.

Will man diese These bestreiten, so muß man das natürliche Bewußtsein bestreiten, muß also ein gegebenes und jederzeit nachweisbares Phänomen verleugnen.

Diese Sachlage wird von idealistischer Seite grundsätzlich entstellt. Man geht vom „Satz des Bewußtseins" aus, ein Subjekt könne nie aus sich heraus, könne nur um seine Inhalte wissen. Man bemerkt nicht, daß man damit die natürliche Einstellung schon verlassen und den künstlichen Standpunkt, den man erweisen will, schon vorweggenommen hat. In dem Konflikt, den man hervorruft, schiebt man dem natürlichen Bewußtsein die Beweislast zu, nachdem man zuvor selbst die metaphysische Behauptung aufgestellt und sie durch nichts als eine petitio principii legitimiert hat. Denn ist der Satz des Bewußtseins zugestanden, so ist über das Ding an sich schon vorentschieden. In Wirklichkeit fällt also die Beweislast gerade dem Idealismus zu, eben weil er es ist, der sich vom natürlichen Gegenstandsbewußtsein und von der Sachlage des Erkenntnisphänomens entfernt und eine Behauptung aufstellt, die von vornherein den Stempel der Widernatürlichkeit trägt. Die antike Skepsis hatte noch ein klares Bewußtsein dieser Sachlage und nahm deswegen die Beweislast auf sich; sie blieb kritisch, sofern sie nicht über die ἐποχή hinausging. Erst der neuzeitliche Idealismus beginnt mit der Verkehrung der Sachlage. Er macht sich damit der Problementstellung schuldig.

Daß der Satz des Bewußtseins selbst eine Art Phänomencharakter hat und in seiner Weise evident ist, kann nicht geleugnet werden (Kap. 9. b). Aber er ist in sich selbst mit einer Aporie belastet, die ihn von vornherein zweideutig macht. Irrtümlicherweise wird er von seinen Vertretern nur gegen das Ansichsein des Gegenstandes ausgespielt. In Wirklichkeit läßt er sich mit gleichem Recht gegen das Subjekt selbst wenden. Wir kennen das Subjekt ebensowenig wie das Sein der Dinge. Gilt von den letzteren, daß wir immer nur unsere Vorstellung von ihnen fassen, so muß auch gelten, daß wir nur unsere Vorstellung vom Subjekt fassen. Diese aber dürfte der wahren Lebens-

Digitized by Google

fülle des Subjekts gegenüber genau so beschränkt sein, als unsere Gegenstandsvorstellung gegenüber den Gegenständen selbst. Ja sie bleibt ihrem Gegenstande, dem seienden Subjekt, gegenüber vermutlich noch viel mehr zurück, weil die natürliche Blickrichtung der Erkenntnis eben nicht auf das Subjekt eingestellt ist, sondern auf das Objekt.

Spricht man daher dem Objektbewußtsein das Recht auf die These des Ansichseins der Objekte ab, so muß man dem viel weniger unmittelbaren, reflektierten Subjektbewußtsein das Recht auf die These des Ansichseins des Subjekts noch mehr absprechen. Fällt aber das „Subjekt an sich" hin, so befindet sich das Objekt wieder in gleicher Lage mit ihm. In Wirklichkeit ist dann nichts geändert gegen die natürliche Auffassung, welche beiden das gleiche Ansichsein zuschreibt. Subjekt und Objekt sind dann nur Vorstellungen eines Dritten, dessen Ansichsein sich um so weniger erweisen läßt, als es die beiden natürlichen Ansatzpunkte des Seins preisgegeben hat und im Gegensatz zu ihnen erst konstruiert werden muß. Verzichtet man aber auch auf ein solches, so fällt man in den reinen Illusionismus, der auch die Vorstellungswelt nicht mehr als die eines seienden Subjekts auffaßt, sondern als die eines bloß vorgestellten Subjekts. Was das Vorstellende hinter dem vorgestellten Subjekt ist, bleibt ganz ungefragt. In Wirklichkeit muß entweder es selbst oder ein weiteres Vorstellendes hinter ihm Ansichsein besitzen; sonst ist die Vorstellung gar keine Vorstellung.

Damit aber ist das Ding an sich nur auf einen regressus infinitus verschoben, der es so wenig jemals überwindet als irgendein anderes Gedankenexperiment. An diesem regressus hebt sich der Idealismus selbst auf.

c) Weitere idealistische Aporien des Dinges an sich und ihre Lösung.

Das gewöhnlichste Argument gegen die Annahme von Dingen an sich stützt sich auf den Satz, daß wir von ihnen nichts wissen könnten, da es von ihnen keine Erfahrung gebe. Dieser Satz deckt sich nicht mit dem „Satz des Bewußtseins", stützt sich aber auf ihn. Vorausgesetzt nun, der letztere bestände zurecht und der Ausgangspunkt des Arguments wäre wohlgegründet, folgt dann wirklich daraus, daß es ein Ding an sich nicht geben könne? Offenbar nicht. Es folgt vielmehr nur, daß man sein Dasein in Zweifel ziehen kann. Es läßt sich beweisen, daß nicht alles, was das natürliche Bewußtsein für real hält, real ist; aber es läßt sich nicht beweisen, daß nichts außer der Bewußtseinswelt real sei. Das Ding an sich bleibt also möglich. Seine Existenz ist nicht durch seine Erfahrbarkeit bedingt. Vielmehr ist evident, daß, wenn es existiert, es unabhängig vom Grade seiner Erkennbarkeit überhaupt

Digitized by Google

existieren muß. Das liegt im Wesen des Ansichseins. Ansichsein und Rationalität stehen indifferent zueinander.

Der Irrtum liegt aber noch tiefer. Man geht von der Alternative aus: entweder ist die Objektwelt eine Welt von Vorstellungen, oder sie ist eine Welt von Dingen an sich. Und man schließt weiter: da eine Welt von Dingen an sich unerfahrbar wäre, die Objektwelt aber erfahrbar ist, so kann die letztere nur eine Welt von Vorstellungen sein. Man vergißt dabei den dritten möglichen Fall, der die Alternative aufhebt: es könnte sowohl die Welt der Vorstellungen als auch die Welt der Dinge an sich bestehen. Dagegen erhebt sich dann der vielberufene Einwand: das sei eine platte Verdoppelung der Welt. Aber warum eigentlich muß es gerade eine „Verdoppelung" sein? Gibt es nicht ohnehin die Vielheit der vorstellenden Subjekte, so daß eine vielfache Wiederholung der Vorstellungswelten auf jeden Fall bestehen muß? Und muß denn die Vorstellung dem Dinge ähnlich sein? Kann nicht jede vorgestellte Welt spezifisch von der realen abweichen? Dann aber ist die Vorstellung doch nicht „Verdoppelung" des Seins. Das ist sogar, vom Befunde des Erkenntnisphänomens aus gesehen, die nächstliegende Annahme. Denn gerade so nur kann die Tatsache verständlich werden, daß zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand immer ein Spannungsverhältnis ist, wie es sich im Problembewußtsein und Erkenntnisprogreß ausspricht. Nur zwischen zwei inhaltlich verschiedenen Welten kann ein solches Verhältnis bestehen, die Inkongruenz zwischen Repräsentation und Repräsentiertem.

d) Auflösung der idealistischen Grundaporie.

Diesen mehr populären Argumenten steht eine Reihe strengerer Gedankengänge gegenüber, die alle in einem und demselben Grundmotiv wurzeln. Der logische Idealismus hat dasselbe in Schärfe herausgearbeitet. Setze ich ein Transzendentes als seiend, so vollziehe ich damit genau ebensolch eine Denksetzung, wie mit jedem anderen Setzen auch. In Wirklichkeit wird das Transzendente im Denken gesetzt, und keineswegs außerhalb des Denkens. Es wird also vielmehr gar kein Transzendentes gesetzt; denn die Setzung im Denken macht es wieder immanent, sie bedeutet Setzung eines Immanenten. Ich kann also gar kein Ding an sich denken, sondern nur ein Denkgebilde. Das Denken hebt es, indem es es setzt, zugleich wieder auf (vgl. Kap. 6. a. 4. und 9. b.). Dieses Argument ist die ins Logische gewandte Kehrseite vom Satz des Bewußtseins, der subjektlose „Zirkel des Denkens". Den obigen Argumenten gegenüber besagt es: ich habe vom Ding an sich nicht nur keine Erfahrung, sondern ich kann es auch a priori gar nicht denken.

Digitized by Google

Darin ist soviel Richtiges, daß das Denken natürlich nicht über sich hinaus kann, nicht zum Nichtdenken werden kann. Denn das müßte es, wenn es ein Nichtgedachtes denken wollte. Aber den Gegenstand des Denkens trifft diese Aporie gar nicht. Alles Denken ist vielmehr *Denken eines Etwas, das nicht es selbst, sondern außer ihm ist.* Sonst gäbe es überhaupt nur das Denken des Denkens und gar kein Denken von Gegenständen. Zu dieser unfruchtbaren Tautologie ist das Denken in Wahrheit keineswegs verurteilt. Im Gegenteil, darin gerade besteht seine mit Recht so viel betonte Freiheit, daß es sich eben alles denken kann, wie denkfremd es an sich sein mag. Es denkt nicht nur das Nichtgedachte, sondern auch das Nichtdenkbare; wie es denn einen vollkommen klaren Begriff des Undenkbaren gibt. Und dadurch erst wird die ganze Aporie des Denkens möglich. Alles Denken *meint vielmehr ein Nichtgedachtes*, oder richtiger ein Etwas, das unabhängig von ihm an sich besteht. Das Transzendente kann genau so gut Gegenstand des Denkens sein wie das Immanente. Im Denken wird ja nicht der Gegenstand zum Gedanken. Der Gedanke ist das ewig-nur-Gedachte, nicht aber der Gegenstand des Gedankens; dieser ist das ewig denkfremde. Hier wirkt eine sprachliche Äquivokation irreführend: „Etwas denken" kann heißen „einen Gedanken denken" und „einen Gegenstand denken". Beide Transitiva sind grundverschieden. Im ersteren Sinne kann ich nur Gedachtes denken, im letzteren nur Nichtgedachtes. Diese versteckte Äquivokation ist es vielleicht in erster Linie, was den Zirkel des Denkens seinen Vertretern so gut wie undurchschaubar macht.

Der *Gedanke* des Transzendenten bleibt natürlich immanent, wie jeder Gedanke; aber daß mit ihm ein Transzendentes *gemeint* ist, bleibt davon unangefochten bestehen. Mit einem Immanenten kann sehr wohl ein Transzendentes gemeint sein. Das Denken kann ein denkfremdes sehr wohl *repräsentieren*. Wie weit es dasselbe richtig repräsentiert, wie weit der Gedanke mit dem Denkgegenstande übereinstimmt, ist eine andere Frage. Aber um die handelt es sich nicht in der Setzung des Dinges an sich. Nur um die Vertretung (Repräsentation) als solche handelt es sich, nicht um eine bestimmte Art von Vertretung. Der Gedanke kann Vertreter der Sache im Bewußtsein sein, auch bei vollkommener Unähnlichkeit mit ihr (Leibniz' cognitio symbolica). Daß nur Gleichartiges einander vertreten könne, ist eine ebenso rein fingierte Annahme, wie daß Begriffe den Gegenständen, die sie begreifen, homogen sein müßten. Daß *der Gedanke dem Denkgegenstande heterogen* ist, sollte für ebenso selbstverständlich gelten, wie daß Begriffe den Dingen unähnlich sind.

Mit der Unerfahrbarkeit oder Unerkennbarkeit des Dinges an sich

Digitized by Google

hat das nichts zu tun; denn gerade denken läßt sich auch das Unerkennbare, genau so gut wie das Erkennbare. Denken reicht eben weiter als Erkenntnis. Und überhaupt intendieren läßt sich auch dasjenige, dessen Bestimmtheiten dem Bewußtsein verborgen bleiben. Die Heterogeneität zwischen Denken und Denkgegenstand trifft auch keineswegs bloß beim Denken des Unerkannten (Transobjektiven), oder gar erst des Unerkennbaren (Transintelligiblen) zu, sondern nicht weniger beim Denken der Objekte. Alle realen Objekte sind als solche dem Denken transzendent. Sie bedeuten dem Bewußtsein schon Dinge an sich. Gerade darin wurzelt die ganze Reihe der Erkenntnisaporien. Läßt man diesen gnoseologischen Sachverhalt fallen, so löst man das Erkenntnisproblem nicht, sondern läßt es ungelöst mit fallen.

31. Kapitel. Der ontologisch-positive Begriff des Dinges an sich.

a) Ding an sich und Erscheinung.

Die Aporien des Dinges an sich sind alle gnoseologischer Art. Sie haften ausschließlich dem nichtontologisch orientierten Erkenntnisbegriff an. Unter ontologischem Gesichtspunkt lösen sie sich leicht. Hat man aber diesen Gesichtspunkt einmal gewonnen, so läßt sich von ihm aus auch über die strittigen Fragepunkte hinaus eine positive Fassung des Dinges an sich geben.

Der Begriff des Dinges an sich ist im Gegensatz zum Erscheinungsbegriff gebildet. Solange die Erscheinung selbst als real Seiendes gilt, ist sein Begriff überflüssig. Erst die Auffassung des Realen als Erscheinung involviert ihn. Genau besehen, bedeutet „Erscheinung" nun nicht das Objekt, sondern das Erkenntnisbild des Objekts im Bewußtsein. Dieses ist nicht „Schein", nicht inhaltlich subjektiv, sondern objektiv, das Objekt repräsentierend. Die Unterscheidung „Erscheinung — Ding an sich" deckt sich also nicht mit der von Subjektivem und Objektivem; sie deckt sich auch nicht mit der von Objekt und Transobjektivem, denn das Objekt ist auch Ding an sich, es ist nur ein Ausschnitt aus dem Ansichseienden. Sondern Erscheinung ist das vom Objekt unterschiedene objektive Bewußtseinsgebilde; Ding an sich aber ist gerade das Objekt, und zwar als Ganzes, sowohl das Erscheinende (Objizierte) als auch das Nichterscheinende (Transobjektive) an ihm umfassend. Gerade an der ablehnenden Haltung des Idealismus gegen das Ansichseiende wird das klar.

Das Instruktive aber an diesem inneren Verhältnis ist, daß nicht nur die Ablehnung des Ansichseienden auf diese Weise nicht gelingt, sondern nicht einmal die Ablösung der Erscheinung vom Ding an sich; sie bleiben, was sie ursprünglich sind, eine unlösbare Korrelation. Das Er-

Digitized by Google

scheinende nämlich ist nicht die Erscheinung — die Gleichsetzung dieser beiden ist ein πρῶτον ψεῦδος —, sondern gerade das Reale, das da erscheint. Die Erscheinung ihrerseits erscheint nicht, sondern ist die Erscheinungsweise eines realen Erscheinenden. Das letztere gehört dem Objekt an, während Erscheinung das Erkenntnisgebilde im Subjekt ist. Das Erscheinen ist Objektion. So wenig nun ein Objekt in seiner Objektion an ein Subjekt aufgeht, so wenig geht das Erscheinende in seinem Erscheinen auf. Es ist vielmehr selbst das Ansichseiende, sofern es objiziert ist. Es ist das Seiende, das zum Phänomen (d. h. eben zum Erscheinenden, nicht zur Erscheinung) wird.

Die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung besteht also zurecht. Aber sie wird hinfällig, sobald man das eine Glied aus der Korrelation herauslöst. Die Erscheinung hört auf Erscheinung zu sein, wenn kein Erscheinendes hinter ihr steht. Sie ist dann nicht mehr Erscheinung von etwas, sondern Erscheinung von nichts; dann aber ist sie auch gar keine Erscheinung mehr, sondern leerer Schein. Gerade der objektive Gehalt, die strenge Bezogenheit der Erscheinung auf ein Erscheinendes außer ihr, erhebt sie über den Schein.

Eine Theorie der Erscheinung ist notwendig zugleich Theorie des erscheinenden Ansichseienden. Nur bei vollkommener Ignorierung des Ursprungs und Wesens der Erscheinung kann eine Theorie der Erscheinung es fertig bringen den kritischen Gegenbegriff, das Ding an sich, fallen zu lassen.

b) Das Ding an sich als Erkenntnisgegenstand und „Noumenon im positiven Verstande".

Der Kantische Begriff des Dinges an sich steht diesen ontologischen Überlegungen nicht so fern, wie es auf den ersten Blick scheint. Die Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena bedeutet auch kein vollständiges Auseinanderklaffen. Das „transzendentale Objekt" (= X) ist mehr als das empirische Objekt. Es geht nicht auf in der Erfahrung, weder in wirklicher noch in möglicher. Zu ihm gehört die „Totalität der Bedingungen", die am Naturobjekt als Unendlichkeit besteht und transzendent bleibt. Aber das Transzendente dieses Gegenstandes zeigt keine absolute Grenze gegen das der Erkenntnis Zugängliche. Die Grenze ist unbegrenzt verschiebbar und wird in aller Erkenntnis tatsächlich verschoben. In diesem Sinne ist das Ding an sich auch hier der Erkenntnisgegenstand selbst, sofern nämlich er als Ganzes gemeint ist, aber nur als Bruchstück erfaßt wird; der Gegenstand überhaupt, sofern er nicht in Erfahrung aufgeht. Zum Ding an sich wächst sich der Gegenstand aus, sofern er sich über die Grenze möglicher Objektion hinaus fortsetzt. Und sofern das er-

Digitized by Google

kennende Bewußtsein ihn in dieser Erweiterung meint, so meint es tatsächlich das Ding an sich. Dieses ist dem Erscheinenden eben nicht heterogen, es ist nur seine Vervollständigung über die Erscheinungsgrenzen hinaus, seine „Totalität".

Daß die Kategorien und Anschauungsformen auf das Ding an sich nicht anwendbar wären, ist daher ein Satz, der mit Vorsicht genommen werden muß. Wäre das Ding an sich ein „Absolutes" im buchstäblichen Sinne, ein von allem Erkennbaren „Abgelöstes", so bestünde der Satz vielleicht kritisch zurecht. Ist aber das Ding an sich das teilweise Erscheinende hinter der Erscheinung, und auch in seinem unerkannten unendlichen Rest immer noch unmittelbar die Fortsetzung des Erkannten, so wäre es doch ein erstaunliches Zusammentreffen, wenn die zufälligen Grenzen möglicher Erfahrung an ihm auch zugleich die Grenzen der Gültigkeit der Kategorien sein sollten. Alle Wahrscheinlichkeit spricht für ein weiteres Hinausreichen der letzteren.

Im streng transzendentalen Idealismus ist die natürliche Welt der Objekte als empirisch real anerkannt (Kap. 17. a.). Diese Realität der Objekte ist für das empirische Bewußtsein transzendent, für das transzendentale immanent. Denn die Prinzipien, die hier walten, sind die Gesetze und Formen des transzendentalen Bewußtseins. Das letztere ist die übergeordnete Sphäre für das empirische Subjekt und Objekt. Sofern das letztere aber nicht im Erfahrbaren aufgeht, sondern „transzendentales Objekt" ist, überschreitet es die Sphäre des transzendentalen Bewußtseins. Dieses reicht also für die Totalität des Gegenstandes nicht zu. Damit ist die Sphäre des letzteren durchbrochen und ein Riß in den transzendentalen Idealismus hineingetragen.

Den Riß zu heilen, stehen zwei Wege offen. Entweder man faßt das transzendentale Objekt als bloßes „Noumenon im negativen Verstande", als Grenzbegriff (wie Kant). Man rettet damit den Idealismus, aber man verkürzt das Erkenntnisproblem, welches gerade die positive Wertung verlangt. Oder man nimmt die Konsequenz des Ansichseins der Objekte auf sich und läßt die Fiktion des transzendentalen Bewußtseins, für das ohnehin kein direktes Zeugnis spricht, fallen. Die Anschauungsformen und Verstandesbegriffe verwandeln sich dann in ontologische Seinsprinzipien, das „transzendentale Bewußtsein" aber in eine Sphäre ansichseiender Gegenstände, an denen nunmehr die Grenze der Erkennbarkeit zu einer sekundären, nur πρὸς ἡμᾶς in Betracht kommenden herabsinkt.

Damit gibt man den Idealismus preis, der ja nur eine metaphysische Hypothese ist; aber man gewinnt die Möglichkeit, die Erkenntnisaporien in ganzer Tragweite aufzunehmen: die Sphäre des Gegenstandes wird homogen; die Sphäre des Erscheinenden gehört

Digitized by Google

unmittelbar der des Ansichseienden an, sie ist ein Ausschnitt aus ihm. Das Noumenon ist im positiven Verstande gewürdigt. Zwischen dem irrationalen Bestande des Gegenstandes und seinem rationalen, erscheinenden Teil besteht dann kein Bruch, keine Metabasis von der Erscheinung zum Ansichsein; die beiden Stücke des Gegenstandes gehen kontinuierlich ineinander über, wie es die Einheit des Erkenntnisphänomens verlangt.

c) Ding an sich und ideales Ansichsein.

Daß die Anerkennung eines Ansichseienden als solchen keine Überschreitung der Erkenntniskompetenz ist, dafür erbringt die ganz diesseits des Transzendenzproblems stehende Logik den unumstößlichen Beweis.

Die Gebilde der logischen Sphäre — und nicht weniger alle übrigen Gebilde der weiteren idealen Sphäre überhaupt — sind alle ohne Ausnahme ein solches Ansichseiendes, welches unabhängig davon besteht, ob und wie weit die Erkenntnis es erfaßt. Die fragwürdigen subjektivistischen Umdeutungen des Logischen (in Denken, Funktion, Begriff, Urteil usw.) sind sekundär (vgl. Kap. 3. b.). Läßt man sie fallen, so bleibt nichts übrig als logisches Ansichsein. Dieses ist zwar ein bloß ideales, aber zum Bewußtsein und seinen Erkenntnisfunktionen steht es ebenso indifferent wie das ontologisch reale Ansichsein, welches im Ding an sich gemeint ist. Es ist nur der logischen Sphäre immanent, diese aber ist dem Bewußtsein nicht immanent, sondern nur unmittelbar erfaßbar; dem Bewußtsein also ist ideales Ansichsein ebenso transzendent wie reales.

Besteht aber die Möglichkeit, solch ein ideales Ansichsein anzuerkennen, ohne die Erkenntniskompetenz zu überschreiten, warum sollte da ein ontologisch reales Ansichsein nicht ebenso prinzipiell anerkennbar sein, wo doch auf ihm der Nachdruck der eigentlichen Aktualität der Erkenntnis liegt? Der transzendentale Idealismus ist mit dem Rekurs auf die logische Sphäre bereits durchbrochen; das Hervorgehen der logischen Gebilde aus einem Bewußtsein (und sei es auch einem transzendentalen) läßt sich nicht rechtfertigen. Gibt man aber nach dieser Seite ein Ansichseiendes zu, an dem das Bewußtsein erst durch erkennendes Erfassen Anteil gewinnt, so liegt kein Grund vor, ein solches außerhalb der idealen Sphäre ganz zu verleugnen. Der Unterschied zwischen beiden Arten des Ansichseins liegt nicht im Verhältnis zum Bewußtsein, sondern lediglich im Typus der Realität und dem Grade der Rationalität. Hier aber handelt es sich weder um den besonderen Seinsmodus noch um Erkennbarkeit, sondern lediglich um das Verhältnis zum Bewußtsein. Denn die Aporien des Dinges an sich hängen ausschließlich an seiner Bewußtseinstranszendenz. Man müßte also,

Digitized by Google

wenn man das Ding an sich fallen läßt, zugleich die Selbständigkeit der idealen Sphäre fallen lassen. —

Der Begriff des Dinges an sich, so sehr er der abstrakten Skepsis ausgesetzt sein mag, erweist sich als ein durchaus wohlgegründeter. Seine Aporien sind bloß standpunktlicher Natur; sie beruhen auf der Enge und Unstimmigkeit des Subjektivismus, Idealismus und Rationalismus. In all den hier wurzelnden Streitfragen fiel die Beweislast in Wahrheit der theoretischen Spekulation zu, die das Ding an sich wegdeuten will. Auch der Zirkel des Denkens hat sich als willkürliche petitio erwiesen. Dazu kommt das gewichtige positive Zeugnis von vier verschiedenen Seiten: 1. Das natürliche und wissenschaftliche Bewußtsein setzt das Ding an sich voraus, 2. der Erscheinungsbegriff involviert es als notwendiges Korrelat seines Wesens, 3. die Totalität des unerkannten Gegenstandes (Kants Noumenon) führt geradeswegs auf das Ding an sich hinaus, und 4. das logisch ideale Ansichsein wird unhaltbar ohne ontisch reales.

Was die idealistischen Theorien als einen Rest von Dogmatismus in der Kantischen Philosophie bezeichneten, die vorsichtige Anerkennung des Dinges an sich neben der Erscheinungswelt, das gerade ist der eigentlich kritische Zug in Kant. Der Sinn der „Kritik" ist von diesen Theorien aufs gründlichste verkannt worden. Aber es ist zugleich der notwendig ontologische Zug im Erkenntnisproblem. Das Ansichsein als Seinsmodus der umfassenden ontisch realen Sphäre dürfte hiernach genügend gesichert dastehen, um einer Ontologie der Erkenntnis den Spielraum und die Grundlage darzubieten.

32. Kapitel. Das Irrationale im realen Erkenntnisgegenstande.

a) Das Irrationale als Transintelligibles.

Irrationalität haftet schon dem „Dinge an sich" an. Das Transzendente ist nicht nur dem Subjekt ein Jenseitiges, sondern auch der ratio, d. h. der Sphäre des Begreifbaren am Sein. Aber wie diese Transzendenz zunächst nur die Seinsweise des Gegenstandes betrifft, nicht aber seine Beschaffenheit als solche, so haftet zunächst auch die Irrationalität nur an dem einen Punkt, der realen Existenz, die als solche natürlich ebenso denkfremd als erkenntnisfremd bleibt. In seinen Bestimmungen kann ein Ansichseiendes aber auch sehr wohl rational sein; ja es kann auch total objiziert sein, ohne transobjektiven Rest. Dann handelt es sich im Dinge an sich lediglich um das Daseinsproblem, und die Modalität des Seins allein hat es mit ihm zu tun.

Zwischen Ansichsein und Irrationalität besteht also ein deutlicher Problemzusammenhang; aber das Band ist nur ein äußeres. Im An-

Digitized by Google

sichsein als solchem ist ein irrationales Moment. Aber weder braucht deswegen das Ansichseiende schlechtweg irrational, noch das Irrationale schlechtweg an sich zu sein. Im traditionellen Problem des „Dinges an sich" sind beide Momente irrtümlicherweise verknüpft worden, weil beide im gleichen Problemkomplex auftauchten. Streng genommen stehen sie durchaus indifferent gegeneinander da. Die Gegensatzdimension des Idealen und Realen ist eine andere als die des Rationalen und Irrationalen. Das Ansichsein ist eine Modalität des Seienden, ein in erster Linie rein ontologisches Problem, das auch innerhalb des Erkenntnisproblems seinen ontologischen Charakter nicht verliert. Das Irrationale dagegen ist eine Modalität der Erkenntnis, ihr Grenzmodus am Gegenstande, der in erster Linie ein rein gnoseologisches Problem bildet und ontologisch indifferent bleibt, sofern es sich nicht um das Sein der Erkenntnis selbst handelt.

Die hergebrachte Terminologie der ratio ist nicht angetan, diesen Sachverhalt klarzustellen. Hier wird „ratio" in zweierlei Sinn gebraucht, sie bedeutet einmal den Grund (sei es nun den Erkenntnis- oder den Seinsgrund), ein andermal die Vernunft. Der ersteren Bedeutung entspricht das Irrationale als das Grundlose, was ontologisch das Zufällige bedeuten würde, der letzteren das Irrationale als das der Vernunft Unzugängliche, Unbegreifbare, Unerkennbare, das jenseits der Erkennbarkeitsgrenze Seiende, oder Transintelligible (vgl. Kap. 5. i. 9 und Kap. 8.) Die erstere Bedeutung ist eine ontologische, die letztere eine gnoseologische. Nur die letztere kommt für die gegenwärtige Untersuchung in Frage. Für die Ontologie wird sie erst mittelbar, auf dem Umwege über das Erkenntnisproblem, bedeutsam.

Eine weitere Verwickelung enthält die Beziehung der ratio auf das Logische. Setzt man das Alogische gleich dem Irrationalen, so ist die logische Sphäre schlechthin die des Rationalen. Diese Gleichsetzung ist nicht weniger irreführend als die obige Äquivokation. Denn weder ist alles, was nicht zur logischen Sphäre zählt, unerkennbar, noch ist es ausgemacht, daß alles, was zu ihr gehört, erkennbar wäre. Schon der Begriff des mathematisch Irrationalen sollte einen hier stutzig machen; alle Versuche es restlos zu rationalisieren, dürfen heute als fehlgeschlagen gelten. Und es wäre sehr wohl möglich, daß bei der gewaltigen Erweiterung, welche die logische Sphäre in unseren Tagen erfahren hat, sich in ihr noch größere und gewichtigere Restbestände des Irrationalen aufzeigen ließen. Nur der logische Subjektivismus kann sich dieser Einsicht verschließen. Denn nur wenn man das logische Sein als Setzung und die Setzung wiederum als Denken versteht, ist das logisch Irrationale ein Widerspruch in sich selbst. Daß diese Auffassung eine vollkommen willkürliche, wiewohl geschichtlich verständliche ist, hat erst

Digitized by Google

in allerletzter Zeit Anerkennung gefunden. Das Logische ist nicht das Rationale, das Alogische nicht das Irrationale. Das ἄλογον und das ἄγνωστον sind grundverschiedene Begriffe. Die Tatsache, daß die logische Sphäre die rationalste ist, die wir kennen, widerspricht dieser Unterscheidung nicht im mindesten. Sie ist nur der Ausdruck eines Zusammentreffens, das an sich auch anders ausfallen könnte. Die Wesensgesetze der ratio sind tatsächlich in erster Linie logische Gesetze. Aber weder sind die logischen Gesetze deswegen alle zugleich Gesetze der ratio, noch auch sind sie etwa nur Gesetze der ratio. Vielmehr ist Grund anzunehmen, daß sie in weitem Umfange, und unabhängig von der ratio, zugleich Gesetze des realen Seins sind. Was, wenn sie nichts als Vernunftgesetze wären, auch der teilweisen Irrationalität des Realen widerspräche. Diese aber läßt sich nachweisen.

Dennoch ist das Irrationale nicht schlechthin das Unerkennbare. Farben und Töne dürfen als erkennbar gelten, und doch ist etwas in ihnen, was sich nicht als rational bezeichnen läßt. Es gibt also auch Erkennbares, das irrational ist. Folglich ist es nur eine bestimmte Art von Erkennbarkeit, welche die Rationalität ausmacht; man kann sie vielleicht am ehesten als Durchschaubarkeit oder Begreifbarkeit bezeichnen. Offenbar ist nicht alles Erkannte auch begriffen. Was ist es aber, was das Begreifen vor dem Erkennen überhaupt auszeichnet? Hier nun stellt sich wieder die Verknüpfung mit dem Logischen her; denn offenbar gehört zum Begreifen die logisch reine, ideale, exakte Struktur. Zur Rationalität gehört also zweierlei: erstens die Erkennbarkeit und zweitens die logische Struktur. Nur wo beide Bedingungen erfüllt sind, ist der Gegenstand begreifbar. Das widerspricht nicht der obigen Unterscheidung des Erkennbaren und Logischen; in der Zweiheit der Bedingungen ist die Unterscheidung vielmehr schon vorausgesetzt.

Hiernach erst läßt sich die Begriffsbestimmung des Irrationalen genauer geben. Das Irrationale ist weder das Alogische schlechthin, noch auch das Unerkennbare schlechthin; wohl aber ist sowohl das Alogische als auch das Unerkennbare irrational, auch wenn das erstere erkennbar und das letztere der logischen Struktur teilhaftig ist (ersteres z. B. bei den sinnlichen Qualitäten, letzteres beim mathematisch Irrationalen). Das Fehlen der einen von beiden Bedingungen genügt schon zur Irrationalität. Woraus sich ergibt, daß wir es mit drei wesensverschiedenen Typen des Irrationalen zu tun haben: dem alogisch Irrationalen, dem transintelligibel Irrationalen und dem zugleich alogisch und transintelligibel Irrationalen. Diese drei Typen sind verschiedenen Gebieten des Gegenständlichen eigentümlich. Und offenbar bedeutet der dritte Typus das Irrationale in einem engeren,

Digitized by Google

prägnanteren Sinne, und gleichsam in höherer Potenz, als die beiden ersten. Um die Terminologie nicht zu belasten soll es im Folgenden, wo es deutlich ausgeprägt auftritt, als das „eminent Irrationale" bezeichnet werden.

Daß dieses „eminent Irrationale" nicht das „absolut Irrationale" bedeutet, sondern ebensowohl relativ sein kann wie die beiden einseitigen Typen, wird bei den Aporien des Irrationalen (Kap. 35 c) noch besonders zu zeigen sein, verdient aber gleich hier erwähnt zu werden, um Mißverständnissen vorzubeugen. Im übrigen sind die Typen des Irrationalen keineswegs streng geschieden; sie verfließen meist im Einzelfall. Am ontisch realen Gegenstande handelt es sich meist sowohl um Alogisches als um Transintelligibles. Für das engere Erkenntnisproblem aber kommt es in erster Linie immer nur auf das Transintelligible in ihm an. Das alogische Element spielt nur so weit mit hinein, als die Erkenntnis selbst durch logische Formen bedingt oder auf logische Strukturen am Gegenstande beschränkt ist.

Noch vor einer weiteren Verwechslung gilt es hier auf der Hut zu sein. Das Irrationale im philosophischen Sinn ist nicht das der Mystiker. Dieses ist Gegenstand der Offenbarung, der Intuition, des ekstatischen Erfassens, des amor dei intellectualis. Hier ist also der Gegenstand noch durchaus erfaßbar, wenn auch nicht mit dem Verstande; er wird erschaut, erlebt, empfunden. Er ist dem Bewußtsein eben doch gegeben, wenn auch nicht unmittelbar der Vernunft; da aber die Vernunft demselben Bewußtsein angehört, dem er gegeben ist, so kann die Vernunft um diese Gegebenheit wissen; er ist also mittelbar auch der Vernunft gegeben. Die intellectio sine comprehensione ist eben doch eine Art Einsicht. Mit dem Transintelligiblen aber ist etwas gemeint, wovon es keine Einsicht gibt. Das Erlebbare ist offenbar nicht unerkennbar. Das mystisch Irrationale ist nur alogisch, nicht transintelligibel.

Das Transintelligible, und mit ihm das „eminent Irrationale", beginnt erst, wo auch solches Schauen, Intelligieren, Erleben, Empfinden versagt. Das Irrationale der Ontologie liegt also tiefer als das der Mystik. Es liegt jenseits aller Erkennbarkeit, also auch jenseits der Erlebbarkeit. Der Mystiker aber meint nicht nur ein Erlebbares, sondern auch ein positiv Erlebtes. Der Mystiker ist nur logischer Irrationalist; in gnoseologischer Hinsicht aber ist er durchaus Rationalist.

b) Nachweisbarkeit und Problemgebiete des Irrationalen.

Der Nachweis, daß es Irrationales gibt, ist für die ontologische Fundierung der Erkenntnistheorie von ausschlaggebender Bedeutung. Zwar sollte der Erweis des Ansichseins allein schon genügen, um allen Subjektivismus an der Wurzel abzuschneiden. Doch kann dieser Er-

Digitized by Google

weis immer nur im allgemeinen geführt werden; er gibt nur den abstrakten Gesichtspunkt des ontisch Realen überhaupt. Er schneidet zwar den spekulativen Idealismus aller Art ab, sofern er positive Aufstellungen über den subjektiven oder logischen Ursprung des Seienden macht, aber nicht die Möglichkeit der Skepsis, die bloß negative ἐποχή.

Das ändert sich aber, wenn sich solche Grenzen der Erkenntnis nachweisen lassen, die in ihrem eigenen Wesen selbst verankert sind und von ihr nicht überschritten werden können, über die aber andererseits eben dieses ihr Wesen in seinen Problemgehalten unabweisbar hinausweist. Das nachweisliche Unerkennbare erst erbringt den handgreiflichen Erweis, daß der Erkenntnis etwas ihr Heterogenes, real Ansichseiendes gegenübersteht. Hier wird es an einer Erkenntnistatsache selbst unmittelbar einleuchtend, daß die restlose Auflösung ihres Gegenstandes in Erkenntnismomente nicht gelingen kann, weil es hier einleuchtet, daß die Grenzen der Erkenntnis nicht Grenzen ihres Gegenstandes sind, und daß der ganze Umkreis möglicher Erkenntnis als endliche Sphäre eingebettet ist in einen größeren Zusammenhang, dessen Seinsweise nicht die ihrige ist und nicht auf ihr beruhen kann.

Solange das Irrationale auf die traditionellen Problemgehalte der Metaphysik beschränkt galt, konnte man hoffen, sich seiner durch rationalistisch orientierte Kritik zu entledigen. Weder für das Sein Gottes noch für das der Seelensubstanz lassen sich feste Anhaltspunkte im theoretischen Phänomengebiet aufzeigen. Ganz anders wird die Sachlage, wenn das Irrationale mitten in der Sphäre der natürlichen oder wissenschaftlichen Erkenntnisgegenstände auftaucht. Die Philosophie der Alten stieß zuerst im Problem der Materie auf ein Irrationales. Erst spät, bei Plotin, dämmert die Einsicht auf, daß auch in der höchsten Form ein Unerkennbares, „jenseits der Vernunft" Liegendes sei (Kap. 21 a). In allgemeiner und exakt erwiesener Form taucht das Irrationale in Kants „transzendentalem Gegenstand" auf, der als totaler prinzipiell unerkennbar bleibt. Greifbar gemacht wird das im Problem der Antinomien, die dem Verstande ein ihn grundsätzlich übersteigendes Rätsel aufgeben. Von hier aus überträgt sich auf alle Blickrichtungen der Naturerkenntnis dieselbe antinomische Perspektive. Alle Lösungsversuche der Antinomien sind bloß standpunktliche, künstliche. In immer näher liegende Gegenstandssphären, ja in das scheinbar Selbstverständliche, bringt das Irrationale ein, in immer engere Kreise schließt es das mutmaßlich Rationale ein. Im Bewußtsein selbst eröffnen sich ganze Gebiete des Unbegreiflichen. Das scheinbar Nächstliegende und Bekannteste zeigt bei näherem Zusehen ein unbegreiflich rätselhaftes Gesicht. Das aller Willkür und allen Verstehens spottende Kommen und Gehen der Vorstellungen, der Gedanken, oder gar erst der Stim-

Digitized by Google

mungen und Gefühle läßt einen komplexen, durchgehenden Zusammenhang ahnen, von dem der eindringenden Analyse immer nur vereinzelte Fäden faßbar werden. Ja auch im inhaltlich Gegebenen, in der Mannigfaltigkeit der Sinnesdaten, ist erkennbar nur, was zur Tatsächlichkeit des Gegebenen gehört, nicht aber das Wesen der Gegebenheit oder der Bezogenheit auf das Reale. Je tiefer die Erkenntnis in das Subjekt eindringt, um so mehr muß sie sich überzeugen, daß gerade hier in dem, was ihr der Sphäre nach am nächsten liegt, die tiefsten und unüberwindlichsten Irrationalitäten verborgen liegen, und daß folglich das Subjekt als seiendes Ganzes nicht entfernt in dem aufgeht, was von ihm dem Bewußtsein als objektiver Inhalt erfaßbar wird.

Da wir mit unserer Untersuchung im Problem des Erkenntnisgegenstandes stehen, so werden wir es direkt nur mit dem ersteren der genannten Problemgebiete, dem des objektiv-Irrationalen, zu tun haben. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß dasselbe nur ein Ausschnitt aus dem Gesamtproblem des Irrationalen ist. Dieses läßt sich natürlich auch mit einer im weitesten Sinne theoretischen Betrachtung nicht abschließen; es gehört in gleich notwendiger Weise auch dem ethischen, ästhetischen und allen weiteren philosophischen Problemgebieten an. Für unseren Zweck aber genügt es, sich seiner am realen Gegenstand der Erkenntnis zu vergewissern.

c) Die gegenständlichen Problemketten als divergierende Reihen.

Im Gebiet des realen Erkenntnisgegenstandes gibt es zahlreiche Fragepunkte, in denen sich die Irrationalität des Seienden gleichsam zusammendrängt. In den Wissenschaften sind diese Fragepunkte kenntlich durch die ins Unbegrenzte gehende Problemkette, die in ihnen steckt und bei genauer Analyse immer herausgearbeitet werden kann. In allen solchen Fällen zeigt sich methodologisch das gleiche Bild: bei oberflächlicher Betrachtung scheint das Unerkannte am Gegenstande nur ein unbedeutender Rest zu sein, den man im weiteren Überblick wohl auch vernachlässigen dürfte; sieht man sich aber tiefer in die Problemlage hinein, bekümmert man sich um die einzelnen Gedankenfäden, die über die Grenze des Erkannten hinausweisen, so überzeugt man sich, daß dieser unerkannte Rest ein sehr bedeutender ist. Gelingt es nämlich ein Teilproblem an ihm zu lösen, so eröffnet sich hinter dem alten sofort ein neues Problem, das größer und schwieriger als jenes ist. Wird auch dieses gelöst, so taucht hinter ihm wieder ein weiteres entsprechend größeres auf, u. s. f. Kurz, es eröffnet sich eine ganze Perspektive aneinander hängender Probleme, die in der ersten Ausgangsfrage noch keineswegs sichtbar waren. Man gewinnt den ganz bestimmten Eindruck, daß das Problembewußtsein immer

Digitized by Google

nur die dem Erkannten zunächstliegende Schicht des Unerkannten berührt, und daß der dahinter liegende wirkliche Problembereich ein unbegrenzter ist. Denn jede sich neu eröffnende Problemschicht ist tiefer, komplizierter, erkenntnisfremder als die vorhergehende. Im Vorbringen und Lösen der Probleme nimmt also das Problematische nicht ab, sondern entschieden zu. Wie bei der Berechnung transzendenter Zahlen der Rest von Stelle zu Stelle zunimmt, so der Problemkomplex des Gegenstandes von Stufe zu Stufe des Eindringens. Und wie dort aus dem Charakter des Verfahrens sich die Unerreichbarkeit des Grenzwertes ergibt, so hier aus dem Anwachsen der Probleme die Unerkennbarkeit des Gegenstandes als Ganzen. Die Totalität des Gegenstandes erweist sich als aktuale Unendlichkeit, die zu durchlaufen dem endlichen Verstande unmöglich ist. Oder, um ein anderes Bild zu brauchen, die Problemlinien, die man verfolgt, konvergieren nicht, das Gesamtbild vereinfacht sich nicht, es geht immer mehr in die Breite.

Damit verschiebt sich das Problembild des Gegenstandes selbst. Das Erkennbare an ihm steht als ein endlicher Ausschnitt aus ihm da, eine uns zufällig zugekehrte Außenseite. Sein Innenwesen bleibt uns abgekehrt. Der unerkannte Rest verliert den Charakter der zu vernachlässigenden Größe. Er ist ein unendlicher Rest, dem gegenüber umgekehrt das Erkannte zum verschwindenden Bruchteil wird. An dieser Unendlichkeit wird es einleuchtend, daß das Unerkannte ein Unerkennbares birgt. Das Schwergewicht des Gegenstandes ist verschoben, es liegt nun nicht mehr diesseits, sondern jenseits der Erkennbarkeitsgrenze. Nicht nur das Transobjektive an ihm überwiegt das Objizierte, sondern auch innerhalb des Transobjektiven überwiegt das Irrationale das Rationale. Das gnoseologische, πρὸς ἡμᾶς orientierte Bild des Gegenstandes hat sich in ein ontologisches verschoben, dessen im wesentlichen irrationalem Ansichsein gegenüber jenes nur ein subjektiver Aspekt ist.

Dieser Sachverhalt läßt sich an jedem beliebigen Naturgegenstand zur Einsicht bringen. Die einzelnen Zweige der Naturwissenschaft täuschen hier freilich Rationalität vor, indem sie den Gegenstand in beschränkte Problemkomplexe zerlegen, und jede sich nur um den ihr zufallenden Ausschnitt bekümmert; daß die Gesamtheit dieser Ausschnitte aber den Gegenstand als Ganzes nicht erschöpft, bleibt dabei unbeachtet. Man braucht indessen nur bis auf sein Dasein überhaupt zurückzugehen, so zeigt sich die Lücke deutlich als unendlicher Rest. Ein deutlicheres Bewußtsein der Irrationalität ist den biologischen Problemen eigen. Das Spezifische der Lebendigkeit als solcher geht niemals in der Untersuchung morphologischer oder physiologischer Teilprobleme auf. Aber

Digitized by Google

die Art der Fragestellung selbst weist hier gebieterisch auf die Ganzheit des Lebensphänomens zurück, das ewig jenseits aller erforschten Teilbestimmtheiten bleibt. Wie der Umsatz aus dem Unlebendigen ins Lebendige, der schon im Phänomen der Assimilation vorausgesetzt ist, eigentlich stattfinde, und wie überhaupt der Organismus aus dem Anorganischen entstehe, daran reichen die Aufschlüsse der biologischen Wissenschaft nicht nur nicht heran, sondern im Gegenteil, je tiefer die Forschung hier eindringt, um so größer steht ihr das Rätsel des Lebens da, um so deutlicher erweist sie die Unerforschbarkeit seines eigentlichen Wesens.

Ein Beispiel von besonders einleuchtender Erweisbarkeit des irrationalen Restes ist das alte Problem von Leib und Seele. Der Mensch kennt sich selbst als einheitliches Wesen. Aber sein Leben spielt sich zugleich in zwei Seinssphären ab, deren Zusammenhang zu begreifen all seine Wissenschaft nicht zureicht. Mit seinem Leibe gehört er der raumzeitlichen Außenwelt an, mit seinem Bewußtsein ist er eine geschlossene Welt für sich. Nun gehört es aber zum Phänomen des konkreten Menschenlebens, daß diese beiden Welten im Konnex stehen, daß ein Prozeßzusammenhang zwischen ihnen waltet. Das Bewußtsein kann handelnd eingreifen in die dingliche Welt, und diese kann das Bewußtsein durch Sinneseindrücke bestimmen. Beide Arten des übergreifenden Prozesses sind vollkommen irrational. Die Physiologie kann den Nervenprozeß, die Psychologie den Bewußtseinsprozeß in gewissen Grenzen verfolgen, aber den Zusammenhang beider kann weder diese noch jene erschauen. Die vordringende Forschung auf beiden Seiten kommt diesem Zusammenhang nicht näher; jede der beiden Problemketten bleibt in ihre Grenzen gebannt. Ja, je tiefer der Blick hier wie dort eindringt, um so weiter scheinen beide Problemgebiete auseinander zu klaffen, um so deutlicher wird es, daß zwischen ihnen ein πρὸς ἡμᾶς unüberbrückbarer hiatus irrationalis besteht. Die Problemketten sind *divergierende Reihen*. Bestünde nun die Möglichkeit, sich bei diesem Dualismus zu beruhigen, so wäre das Problem damit erledigt. Davon kann aber keine Rede sein, weil die Einheit des Menschen in dieser Zweiheit der Sphären über jeden Zweifel erhoben ist durch die Tatsache der in ihm sich gleichsam kreuzenden Fäden des Zusammenhanges. Die Einheit beider Welten besteht also nichtsdestoweniger, sie ist nur unbegreiflich. Folglich bedeutet die Tatsache der divergierenden Problemreihen offensichtlich das *Vorhandensein eines irrationalen Restbestandes*. Dieser ist hier deutlich als ein „für uns" unendlicher, absoluter und *unaufhebbarer* gekennzeichnet, weil die beiderseitigen Gegebenheitsgebiete keine Inhaltselemente enthalten, die zusammenfallen. Sie überschneiden sich, ohne sich zu decken.

Digitized by Google

Zugleich mit dem Begriff des Gegenstandes verschiebt sich auch der Erkenntnisbegriff. Erkenntnis gilt der Tendenz nach immer dem Gegenstande als ganzem, nicht einem Ausschnitt aus ihm. Die Erkenntnisrelation ist in ihrem Gegenstandsgliede also nicht an das endliche Objizierte allein, sondern zugleich an das unendliche Transobjektive gebunden, und innerhalb des letzteren wiederum ebensosehr an das Irrationale wie an das Rationale. Ihre Tendenz geht auf das Schwergewicht des Gegenstandes, und dieses liegt letzten Endes weder im Erkannten noch im Erkennbaren als solchem. Damit nimmt die Erkenntnisrelation selbst ein irrationales Moment in sich auf. Sie hat unter ihren Bedingungen die partiale Irrationalität des Gegenstandes schon zur Voraussetzung. Es ist eben nicht wahr, was der Rationalismus behauptet, daß nur das Erkennbare die Erkenntnis angehe. Gerade das Unerkennbare fällt aufs schwerste für sie ins Gewicht, und nicht nur negativ als ihr Grenzbegriff, sondern ganz positiv als dasjenige, was sie im Fluß erhält, als treibende Kraft ihres Fortschreitens, gleichsam als die Attraktionssphäre ihrer Bewegung.

Die Tatsache, daß die Erkenntnis in ewiger Unrast ist, ewig über sich hinaustendiert — auf etwas hin, was nach ihrer eigenen natürlichen Auffassung außerhalb ihrer selbst liegt —, erweist sich als vernichtend für die rationalistische Auffassung ihres Wesens, und besonders für deren idealistische Deutung. Während der logische Idealismus dieses Faktum als ein „fieri" der Erkenntnis selbst deuten will, das nur aus innerem Drang heraus spontan expandiert, lehrt die Analyse des Erkenntnisphänomens, daß das erkennende Bewußtsein selbst von der Voraussetzung ausgeht, daß ihr Schwerpunkt jenseits ihrer Grenzen, im problematischen Teil des Gegenstandes liegt. Das Gewicht dieses Schwerpunktes zieht ihren Prozeß auf sich, zwingt sie auf ihn hin zu ponderieren. Ihre ewige Unrast ist nicht planlose Extravaganz, sondern bestimmt gerichtete, auf ein seiendes Etwas fest orientierte Ponderanz. Alle wissenschaftliche Erkenntnis, soweit sie nicht in engherzigem Positivismus erstickt ist, zeigt ein deutliches Wissen um diese ihre Ponderanz. Wenn also irgend etwas als gegeben gelten darf, so ist es diese Tatsache, daß Erkenntnis immerfort durch das Außenliegen ihres Schwergewichts über sich hinausgezogen wird und gleichsam in perennierendem Außersichsein begriffen ist (vgl. Kap. 5. i., 6. g. und 9. f.).

Daß ein Ansichseiendes den Gegebenheiten des Erkenntnisphänomens nicht widerstreitet, zeigte die Analyse der idealistischen Aporien des Dinges an sich; daß es auch notwendig gefordert ist, bewies die Analyse des Erscheinungsbegriffs und die Analogie zur idealen Sphäre (Kap. 31. a. und c.). Sollte hiernach noch ein Zweifel am Vorhanden-

Digitized by Google

sein eines real Ansichseienden bestehen, so wird er durch das Faktum der Ponderanz der Erkenntnis aus den Angeln gehoben. Dieses Faktum ist ein direktes Indizium eines Ansichseins, welches seiner Inhaltsfülle nach der Erkenntnis nicht immanent sein kann, weil es in seinen divergierenden Problemketten auf ein Irrationales hinausführt.

Dem Irrationalen gegenüber ist alle Erkenntnis nur Näherungswert, Verendlichung seiner Unendlichkeit. Ihr Progreß ist ein Näherungsprozeß, aber nicht einer, der sich dem mathematisch konvergierenden Reihenprozeß vergleichen ließe, in dem die Näherungswerte dem Grenzwert beliebig nahe gebracht werden könnten. Hier bleibt der Grenzwert unendlich fern, und alle Approximation des Erkenntnisgebildes an seinen Inhaltskomplex ist nur ein minimales Vorrücken gegen ihn.

33. Kapitel. Theoretische Mißverständnisse des Irrationalen.

a) Gnoseologischer Charakter des Irrationalen und seine Verwurzelung in der Ontologie des Subjekts.

Der Begriff des gnoseologisch Irrationalen, wie es hier entwickelt ist, bleibt einer Reihe von Mißverständnissen ausgesetzt, die vor aller weiteren Diskussion behoben werden müssen.

Wer etwa mit phänomenologischer Orientierung an das Problem des Irrationalen herangeht, wird unfehlbar hier den Satz Husserls*) entgegenhalten: „Alles was ist, ist ‚an sich' erkennbar, und sein Sein ist inhaltlich bestimmtes Sein, das sich dokumentiert in den und den ‚Wahrheiten an sich'". In der Tat, wie kann es Beschaffenheiten eines Seienden geben, die diese Möglichkeit nicht prinzipiell zuließen, die sich der Dokumentierung in gewissen „Wahrheiten" widersetzten? Das könnte nur sein, wenn es ihnen an der Bestimmtheit fehlte, die eine eindeutige Dokumentierung möglich macht. An sich also muß alles Seiende die Erfaßbarkeit zulassen. Es kann ihr keinen Widerstand entgegensetzen. Sofern Erkennbarkeit vom Sein abhängt, kann es an keinem Seienden eine Grenze der Erkennbarkeit geben. Das Seiende als solches ist gleichgültig gegen sein Erfaßtwerden — seine Objektion an ein Subjekt —, es kommt ihr weder entgegen noch leistet es ihr Widerstand. Wie denn seine Seinsweise (das Ansichsein) von der Objektion überhaupt unberührt bleibt.

Soweit ist der Husserlsche Satz unanfechtbar. Aber er steht ganz diesseits des gnoseologischen Irrationalitätsproblems. Er bedeutet auch keineswegs ein Gesetz der „Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft". Die einzige Schrankenlosigkeit, die in ihm wirklich mit Ge-

*) Logische Untersuchungen, 2. Bd. I. § 28.

Digitized by Google

setzescharakter zutage tritt, ist eben die schrankenlose Gleichgültigkeit alles Seienden gegen die Objektion. Das genügt der „Dokumentierung in Wahrheiten an sich" — nämlich sofern diese rein idealiter gemeint ist, unabhängig davon, ob solche „Wahrheiten an sich" jemandem einsichtig werden oder nicht. Sofern mit ihr mehr gemeint ist, genügt ihr jene Gleichgültigkeit des Seienden freilich nicht. Aber insofern ist sie dann auch zu unrecht behauptet.

An diesem Punkte erst zeigt sich die andere Seite des Problems, die im Husserlschen Satz nicht berührt ist. Zur Erkenntnis gehören Zweie, Subjekt und Objekt. Die Relation zwischen beiden, d. h. die Erkenntnis selbst, ist keineswegs bloß durch das Verhalten des Objekts bestimmt, sondern ebensosehr durch das des Subjekts. Besteht nun das Verhalten des Objekts in schrankenloser Gleichgültigkeit gegen das Erfaßtwerden durch ein Subjekt, so braucht deswegen das des Subjekts noch lange nicht in schrankenlosem Erfassenkönnen zu bestehen. Wenn also auch im Wsaen des Seins keine Grenze der Erkennbarkeit liegen kann, so kann eine solche deswegen doch sehr wohl im Wesen der Erkenntnis selbst liegen, sofern diese auf der anderen Seite auch durch die Eigenart des Subjekts bedingt ist, nämlich durch seine Erkenntnisfähigkeit, sein „Erkenntnisvermögen" (wie der alte, allerdings sehr zweideutige Ausdruck sagt), seine Kraft, sich den Gegenstand zu objizieren. Das passive Sichdarbieten des Gegenstandes, das in der Tat allem Seienden eigentümlich ist, macht eben die Erkenntnis noch nicht aus. Es gehört auch noch die besondere Organisation des Erkennenden dazu, die der Erfassung bestimmter Seiten oder Charaktere des Gegenstandes angemessen oder auch nicht angemessen sein kann. Und diese Angemessenheit ist es, die angesichts der unendlichen Mannigfaltigkeit der sich darbietenden Seinsbestimmtheiten ihre absolute Grenze haben kann — genau so gut, wie sie in jedem realen Subjekt ihre sehr deutlich fühlbaren „jeweiligen" oder relativen Grenzen hat.

In der These der partialen gnoseologischen Irrationalität des Gegenstandes liegt also gar kein Widerspruch zum Husserlschen Satz. Der letztere besagt schließlich nur dieses, daß einem intellectus infinitus — falls es solch einen gibt — nichts unerkennbar sein könnte. Daß es ihn gibt, oder gar daß wir ihn haben, besagt der Satz keineswegs. Derjenige Intellekt, den allein wir kennen und dessen Seinserfassen wir diskutieren können, ist jedenfalls kein unendlicher. Das beweisen die gebrachten Problembeispiele (und vielleicht noch mehr die des folgenden Kapitels).

Nicht im Wesen des Seins, sondern im Wesen der Erkenntnis, als einer an die inneren Bedingtheiten realer Subjekte unlösbar gebundenen Funktion, wurzelt sowohl die relative Erkenntnisgrenze (Objektionsgrenze) als auch die absolute Erkennbarkeitsgrenze (Rationalitäts-

Digitized by Google

grenze). Zwar zeichnen sich beide Grenzen in das Seiende ein und erwecken dadurch leicht den Anschein, als lägen sie im Wesen des Seins. Diesem Irrtum ist bereits an anderer Stelle begegnet worden durch die Feststellung, daß beide Grenzen nur gnoseologischen, nicht ontologischen Charakter haben; beide bestehen nicht am Seienden als solchem, sondern nur für das erkennende Subjekt. Sie sind relativ auf die Bedingtheiten seiner Erkenntnisfunktion, sind nichts als ein Ausdruck der Reichweite seiner Objektionskraft in der Welt des Seienden. Das Subjekt kann die Objektion nicht beliebig erweitern. Der Widerstand liegt in der Struktur unseres Erkennens selbst und seiner Gesetze. Ein anders geartetes Erkennendes, als das menschliche Subjekt, hätte zweifellos andere Erkenntnisgrenzen in derselben Welt des Seienden, vielleicht auch gar keine. Wir aber kennen nur unsere, offensichtlich an bestimmte, unsererseits nicht wandelbare Gesetze gebundene Erkenntnis und können nur von ihr handeln.

Wer in dieser Einschränkung des Erkenntnisproblems auf „menschliche Erkenntnis" eine unstatthafte Verkleinerung oder gar einen verkappten „Psychologismus" erblickt, dem ist zu antworten: er zeige erst einmal das Phänomen einer anderen Erkenntnis auf — d. h. einer wirklich anders gearteten, deren Merkmale nicht bloße Konstruktionen, Erweiterungen, Projektionen ins Absolute nach Analogie der menschlichen Erkenntnis wären. Solcher Phantasien gibt es mehr als sich aufzählen lassen. Aber ein gegebenes Phänomen derartiger Erkenntnistypen hat sich bisher nie aufzeigen lassen. Es ist natürlich auch nicht aufzeigbar, weil die Gegebenheit eines Erkenntnistypus niemals eine apriorische sein kann, sondern nur eine an tatsächlicher Erkenntnis erschaubare. Hier ist der Punkt, an dem das Erkenntnisproblem fest im Realen, im vollen konkreten Dasein des Menschen verwurzelt ist; wie denn die Analyse des Erkenntnisphänomens gezeigt hat, daß die Erkenntnisrelation selbst eine reale Seinsrelation ist. Die ontologische Diskussion dieses Punktes hat darüber hinaus noch gezeigt, wie sie nur eine von vielen, und zwar eine durchaus sekundäre, durch andere, fundamentalere Seinsrelationen schon mannigfach bedingte ist. Wer die Erkenntnisrelation aus dieser ontologischen Verwurzelung herauslösen und zu einer frei schwebenden umdeuten will, der hat es freilich leicht, ihr die Grenzen ihrer Reichweite zu bestreiten. Aber er verliert den Boden des Phänomens unter den Füßen, er handelt von etwas frei Konstruiertem, Illusorischem.

Nicht psychologisch, sondern ontologisch ist die Bodenständigkeit derjenigen Erkenntnis, deren relative und absolute Grenzen im „an sich" schrankenlos erkennbaren Sein wir zu diskutieren haben. Es steckt also hinter der gnoseologischen Irrationalität — oder, was dasselbe ist,

Digitized by Google

hinter dem „bloß gnoseologischen" Charakter der Erkennbarkeitsgrenze am Gegenstande — doch eine echte ontologische Verwurzelung, nicht anders als sie hinter allen anderen Teilphänomenen der Erkenntnis auch steckt. Aber es ist eine Verwurzelung nicht im ontologischen Wesen des Gegenstandes, sondern in dem des Subjekts. Der scheinbare Widerspruch des gnoseologischen Irrationalitätsbegriffs gegen das passiv schrankenlose Sichdarbieten des Seienden beruht auf nichts anderem als der Verwechselung dieser beiden Richtungen ontologischer Verwurzelung.

b) Zur Irrationalität der transzendenten Zahl.

Es erheben sich Einwände speziellerer Art gegen die gebrachten Beispiele und damit gegen die Tatsächlichkeit des Auftretens eines gnoseologisch Irrationalen.

Zur Charakteristik des Verhältnisses zwischen den fortschreitenden Erkenntnisstadien und ihrem nie ganz erfaßbaren Gegenstande wurde die Berechnung der transzendenten Zahl herangezogen. Dagegen läßt sich einwenden, das sei nur ein Gleichnis, und zwar ein schiefes. Die transzendente Zahl ist eben doch „gegeben" und nur ihre Berechenbarkeit ist es, die versagt. Sie ist ja auch gar nicht realer Gegenstand, sie gehört einer ganz anderen idealen Gegenstandssphäre, die ihre Seinsweise mit der logischen Sphäre gemeinsam hat und wie diese durchweg rational ist. Die Analogie zum realen Gegenstande ist also gerade sehr fraglich; und vollends die Unberechenbarkeit hat mit Irrationalität im gnoseologischen Sinne nichts zu tun.

In dieser Überlegung ist das logisch Irrationale (Alogische) mit dem gnoseologisch Irrationalen (dem Transintelligiblen) verwechselt. Die logische, und mit ihr die ideale Sphäre überhaupt — von der jene ein Teil ist, und zu der alle mathematischen Gebilde ohne Ausnahme zu rechnen sind — kann freilich kein Alogisches enthalten. Aber wie das Intelligible nicht notwendig logisch rational zu sein braucht, so auch das logisch Rationale nicht notwendig intelligibel (cf. Kap. 32 a). Es ist also gar kein Grund vorhanden, warum alle Gegenstände der idealen Sphäre erkennbar, und nun gar restlos erkennbar sein sollten. Wir stehen hier freilich in erster Linie nur im Problem des realen Seins, denn an diesem hängt die Kernfrage der Gegenstandserkenntnis. Aber es wird sich im Schlußteil unserer Untersuchungen noch zeigen, wie die ganze Reihe der Grundfragen, und mit ihr auch die Irrationalitätsfrage ungeschwächt am idealen Sein und seiner Erfaßbarkeit wiederkehrt (cf. Kap. 64 b). Daß die Prinzipien der idealen Sphäre, ja daß die logischen Grundgesetze, bei denen man es am wenigsten erwarten würde, schon einen Einschlag des Irrationalen zeigen, davon gibt auch

Digitized by Google

das folgende Kapitel ein Beispiel (Kap. 34 h). Daß also Zahlen gerade als solche, d. h. als mathematische Bestimmtheiten, auch unerkennbar im strengen Sinne des Wortes sein können, dagegen ist vom Gesichtspunkt der Sphäre aus, der sie angehören, schlechterdings nichts einzuwenden.

Ein wirklich schiefer Ausdruck dagegen ist es, daß die transzendente Zahl „gegeben" sei, und nur ihre Berechenbarkeit versage. Die Unberechenbarkeit gerade bedeutet nichts anderes als ihre Nichtgegebenheit, ja die Unmöglichkeit, sie zur Gegebenheit zu bringen. Der einzige rechtmäßige Sinn, der hier mit „Gegebenheit" verbunden werden könnte, ist der, daß die transzendente Zahl vorhanden ist, daß es sie gibt, und daß sie in einem sehr wohl nachweislichen Verhältnis zu anderen, bekannten oder unbekannten, berechenbaren oder unberechenbaren Größen steht. Aber die ansichseiende Bestimmtheit dieses Verhältnisses hat mit dem gnoseologischen Sinn von „Gegebenheit" nichts zu tun und sollte deswegen auch nicht so genannt werden.

Die transzendente Zahl ist kein Gleichnis für das Irrationale, keine bloße Analogie zu ihm; sie ist *selbst ein Irrationales* im vollwertigen Sinne des Wortes. Daß der Mathematiker, ungeachtet ihrer Unberechenbarkeit, doch „mit ihr rechnet", läßt einen dies nur zu leicht vergessen; man übersieht, daß gerade in diesem „Rechnen mit ihr" der absolute Wert der Zahl unbekannt bleibt und keineswegs in eine Bekannte verwandelt wird. Im Rechnen mit ihr wird keineswegs sie selbst berechnet. Die Mathematik des endlichen Verstandes kann sie eben nicht berechnen. Und das heißt nichts anderes, als daß ihre Erkenntnismittel nicht hinreichen, ihren wahren (nämlich den absoluten) Zahlenwert zu erkennen. In der transzendenten Zahl haben wir ein ganz eindeutiges Beispiel eines logisch rationalen und zugleich gnoseologisch irrationalen Gegenstandes. Sie ist damit zugleich der Beleg, daß logische Rationalität an gnoseologischer Irrationalität nichts zu ändern vermag.

c) Echte und unechte Irrationalität in den Problemgehalten der Wissenschaft.

Alle eigentliche Konstatierung von Irrationalität leidet an dem Übelstande, daß es kein eigentliches Kriterium gibt, an dem sich unterscheiden ließe, ob etwas prinzipiell unerkennbar oder nur einstweilen vom Stande eines bestimmten Erkenntnisstadiums aus unerkennbar ist. Echte Irrationalität ist natürlich nur im ersteren Falle vorhanden. Oft genug geschieht es im Betriebe der Wissenschaften, daß jeweilige Unerkennbarkeit für absolute genommen wird. Es läßt sich eben nicht voraussehen, welche Möglichkeiten des Eindringens sich der Erkenntnis noch eröffnen werden. Man sollte also meinen, ein wirkliches Aufzeigen

Digitized by Google

einer Rationalitätsgrenze ist unmöglich. Man muß vielleicht dauernd damit rechnen, daß es sie gibt; aber eigentlich nachweisbar ist sie nicht. Also dürfte man auch nie mit Bestimmtheit vom Vorhandensein eines Irrationalen sprechen.

Solche Überlegungen sind allerdings angetan, einen am Bestehen eines Irrationalen irre zu machen. Doch ist es gefährlich, ihrem Gewicht einseitig Raum zu geben. Der alte menschliche Hang zum Glauben an die Allmacht der Vernunft verschanzt sich sofort wieder dahinter.

Schon das soeben diskutierte mathematisch Irrationale bildet hier ein schweres Gegengewicht. Hier steht die Unberechenbarkeit fest. Ja der Mathematiker weiß sogar, warum die transzendente Zahl nicht streng berechenbar ist. Hier können wir also den Finger auf eine Erkennbarkeitsgrenze legen. Wenn es nun das in der Mathematik gibt, dem unstreitig rationalsten Gegenstandsgebiet, das wir kennen, wieviel mehr muß es die echte Irrationalität auf anderen, komplexeren und von vornherein viel weniger dem Begreifen zugänglichen Gebieten geben!

Gewiß wird man zugeben müssen, daß vieles, was uns heute noch hoffnungslos verschlossen scheint, sich noch der Einsicht erschließen kann. So mag viel unecht Irrationales neben vielleicht wenigem echten sich breit machen, wie ja zweifellos in der Philosophie viel unechte (lösbare) Antinomien neben den echten zur Diskussion stehen. Aber wie steht es in diesem Punkt mit den divergierenden Reihen? Ist es hier auch möglich, sich bei dem Gedanken zu beruhigen, sie könnten auf einem Mangel der Theorie, auf einer Schiefheit der gemachten Hypothesen, auf einem unzureichenden Ansatz in der Erforschung eines Sachverhaltes beruhen? Etwa so, wie bei der alten Emanationstheorie des Lichtes gewisse optische Phänomene unverständlich bleiben mußten, oder bei der Stofftheorie der Wärme gewisse thermische Phänomene? Das in diesem Sinne Unverständliche war in der Tat unecht-irrational. Dasselbe gilt von der Unbegreiflichkeit der dynamischen Struktur des Planetensystems auf Grund der Ptolemäischen Epizyklentheorie. Überall hier ist der Ansatz irgendwo in den Grundvoraussetzungen falsch; die Theorie erklärt wohl einige Erscheinungen befriedigend, versagt aber vor anderen. Sollte es etwa beim Phänomen des Lebens im Organismus, oder gar im psychophysischen Problem, ebenso sein?

Die Analogie scheint verführerisch. Und sie wird unfehlbar immer alle diejenigen verführen, die aus sehr naheliegenden, aber uneingestandenen Gefühlsgründen sich mit allen Mitteln der Vernunft und der Unvernunft gegen das Zugeständnis des Irrationalen wehren. Aber sie ist dennoch falsch.

Es mag freilich divergierende Problemreihen geben, die bloß auf

Digitized by Google

ungenügendem Ansatz der Forschung beruhen; es gibt aber auch Fälle, in denen das evidenterweise nicht zutrifft. Die Stofftheorie der Wärme involviert eine offenkundig künstliche Aporie, die nur durch die gemachte Hypothese zustandekommt; die Epizyklentheorie ist mathematisch unanfechtbar, aber das mechanisch-dynamische Planetenproblem ist in ihr gar nicht gestellt. Ganz anders im Lebensproblem. Hier ist noch gar keine theoretische Voraussetzung gemacht. Das Unbegreifliche ist also nicht involviert durch eine Hypothese, sondern in der Eigenart des Lebensphänomens selbst enthalten. Dieses Phänomen besteht eben in einem Systemtypus (der Formen und Prozesse), dessen Gesetzlichkeit (Organisation) sich grundsätzlich aus Gesetzen eines einfacheren Typus nicht verstehen läßt, — wobei gerade jeder Schritt vorwärts in die Natur der Sache hinein es deutlicher macht, daß hier Gesetze anderer Art walten, die nicht einsichtig sind. Ebenso die Einheit von Leib und Seele. Sie selbst ist zwar im Leben des Menschen gegeben, aber nicht begreiflich; und jeder Schritt vorwärts im Verstehen des leiblichen oder des seelischen Daseins macht es deutlich, daß weder im einen noch im anderen die Einheit zu suchen ist. Ein Drittes aber ist im Phänomen des psychophysischen Lebens überhaupt nicht vorhanden. Hier ist keine Spur von Theorie, Hypothese, dogmatischem Ansatz der Forschung. Die Phänomengebiete selbst klaffen auseinander, zeigen eine unheilbare Heterogeneität. Erst mit den Versuchen, hier zu vermitteln, kommen Theorien und Hypothesen auf. Nichtsdestoweniger ist die Einheit in den beiden Phänomengebieten schon enthalten, vorhanden, ja sie hat selbst die Form eines Grundphänomens. Sie ist nur aus jenen beiderseitigen Phänomengebieten nicht zu begreifen, bleibt auch in ihrer phänomenalen Gegebenheit ein Rätselhaftes. Das eben heißt ihre Transintelligibilität. Wäre nun das Einheitsphänomen in seiner Unmittelbarkeit selbst analysierbar, oder konvergierten wenigstens die Problemketten des leiblichen und des seelischen Daseins, so ließe sich allenfalls mit einigem Recht an der Echtheit der vorliegenden Irrationalität zweifeln. Nun aber ist die Einheit von einer Ungreifbarkeit, die keinem entgehen kann, der sich im Ernst an ihr versucht hat; die Problemreihen aber divergieren offenkundig.

Wer sich auch hier mit einem „Aber es könnte doch", oder „Man kann nie wissen", helfen will, dem bleibt das freilich unbenommen. Ihm hilft der Glaube, wo die Einsicht versagt. Die wissenschaftliche Sachlage jedenfalls berechtigt zu keinen Illusionen. Es ist ja auch nicht so, daß etwa die beiden angeführten Probleme isoliert dastünden. Die kosmologischen Grundprobleme sind alle von der gleichen Art — und zwar keineswegs bloß die Kantischen Antinomien (die ungelöst sind und ohne neue Problemverschlingungen keinen Schritt weiter zu verfolgen

Digitized by Google

sind) — sondern auch Fragen von weit primärerer und metaphysisch dunklerer Art, wie etwa die nach dem Ursprung der Welt (des realen Daseins überhaupt), der Materie, der Energie, nach dem Grunde des spezifischen Soseins der Naturgesetze, nach dem komplexen Wesen der Individualität alles Daseienden, und zahlreiche andere. Daß es Irrationalitäten noch weit höherer Ordnung im Gebiet des geistigen Seins und seiner Geschichte gibt, ist hiermit noch gar nicht berührt, gehört aber mit gleichem Rechtsanspruch ins Erkenntnisproblem. Im allgemeinen wird wohl der Satz gelten dürfen: je höher hinauf in die komplexeren und an Inhaltsfülle reicheren Schichten des Seienden, um so dichter gesät und um so überzeugender tritt dem menschlichen Forschen die Irrationalität entgegen. Der Gesamteindruck, der aus dieser allgemeinen Problemlage heraus sich dem unparteiisch Philosophierenden aufdrängt, ist der einer gewaltigen, erdrückenden Überfülle, vor der schon allein als solcher, d. h. als allseitiger, vieldimensionaler Unendlichkeit, die endliche Vernunft auf ihre Begrenztheit geradezu hingedrängt und gestoßen wird. Ob ihr diese Erleuchtung erhebend oder demütigend ist, dagegen verhalten sich die ewigen Probleme unerschütterlich gleichgültig. Es ist Sache des Menschen, angesichts dieser Sachlage sich zu dem ihm angemessenen Ethos der Forschung erst emporzuringen.

Aber das ist eine Aufgabe, die das Erkenntnisproblem selbst nichts mehr angeht. Es sei hier nur abschließend bemerkt, daß auch die schlichte Einsicht dieser Sachlage sich nicht spielend gewinnen läßt. Das philosophische Fühlungnehmen mit den überall tief verschleierten und in der Problemfülle selbst gleichsam verborgenen Grenzen der Erkennbarkeit gelingt niemals demjenigen, der, abstrakt in Allgemeinheiten spekulierend, über den konkreten Gehalt der großen Grundprobleme wegtastet. Sie stellt sich aber von selbst ein, wo der Nüchterne sich unverdrossen und mit wissenschaftlicher Sachkenntnis ausgerüstet in das einzelne Problem hineinbegibt. Wem es hier an der selbstlosen Hingabe gebricht, wer hier der Hast und Sensationslüsternheit unserer Tage, dem vorwitzigen Haschen nach Resultaten, nicht entsagen kann, wer das dauernde Verharren im Ungewissen — denn schon das einzelne Problem erfordert eine Lebensarbeit — nicht erträgt und den „langen Atem" echter Forschung nicht aufbringt, dem ist hier nicht zu helfen, ihm lassen sich die Grenzen der Erkennbarkeit im Sein nicht aufzeigen. Sie sind um billigen Einsatz nicht zu haben. Denn nicht überall sind sie so greifbar zu machen wie am mathematisch Irrationalen; und auch hier ist ohne solide spezialwissenschaftliche Grundlage keine Gewißheit zu erlangen.

Es ist zum Glück auch nicht nötig, daß jeder solche Einsicht gewinne,

Digitized by Google

wie es nicht nötig ist, daß jeder Philosoph sei. Der Philosoph aber hat hier ein Kriterium seines inneren Berufs zu der Sache, mit der er es aufnimmt.

d) Verhältnis der kritischen Theorie des Irrationalen zum skeptischen Irrationalismus und Agnostizismus.

Die Vorwürfe der Skepsis und des Agnostizismus erheben sich ungerufen überall, wo man mit dem Problem des Irrationalen Ernst macht.

Man meint, wenn allseitig hinter dem erkennbaren Teil des Gegenstandes ein unerkennbarer stehe, so müßten die positiven Wissenschaften in eine mißliche Lage geraten, sie müßten an ihrer Aufgabe, die letzten Endes immer auf den ganzen Gegenstand geht, verzweifeln und schließlich sich selbst preisgeben. Solche Skepsis ist der Stimmung nach wohl zu verstehen. Wer sich in rationalistischen Träumen gewiegt hat, den faßt der Schwindel, wenn er sich eines Tages unverhofft über dem Abgrund des Irrationalen schweben sieht. Was der Mensch nicht begreift, an dessen feste Bestimmtheit zu glauben wird ihm schwer. So scheint ihm der Boden unter den Füßen zu schwanken; er macht aus dem kritischen Wissen um das Irrationale einen allgemeinen Irrationalismus und verfällt mit der Devise „es läßt sich ja doch nichts erkennen" einem kleinmütigen Agnostizismus.

Das ist ein vollständiges Mißverständnis der gnoseologischen Irrationalität. Diese hat mit einem allgemeinen Irrationalismus nichts zu schaffen. Ihre These versucht den kritischen Weg zwischen letzterem und dem allgemeinen Rationalismus zu gehen, sucht beide Extreme auf Grund genauen Abwägens zu vermeiden; denn beide sind Übertreibungen, vorschnelle Verallgemeinerungen, und beruhen auf unzureichender Orientierung in der Problemlage. Weder das Erkenntnisphänomen noch die wissenschaftliche Erfahrung rechtfertigt eines von ihnen. Die positiven Wissenschaften brauchen sich, wenn sie das Irrationale in ihrem Problembereich anerkennen, noch lange nicht selbst preiszugeben. Es bleibt ihnen auch so noch — innerhalb der Rationalitätsgrenze ihres Gegenstandes — weit mehr zu erforschen, als sie in ihrem tatsächlichen Erkenntnisprogreß zu bewältigen vermögen. Der Abstand zwischen der beweglichen Grenze jeweiliger Erkenntnis und der festen Grenze möglicher Erkenntnis ist in allen uns zugänglichen Richtungen eine genügend große, um einen für uns unabschließbaren und in diesem Sinne selbst unendlichen Erkenntnisprogreß im Gange zu halten. Daß wir trotz dieser Distanz philosophisch die Fühlung gewinnen können mit einem Irrationalen, widerspricht dem nicht, sondern beruht auf der Eigenart des Problembewußtseins, dem langsam schreitenden Progreß

Digitized by Google

der positiven Einsicht immer weit vorauszueilen. Hier ist jedenfalls keinerlei Grund zur Skepsis. Die kritische Irrationalitätsthese behauptet nicht, daß alles irrational sei; sie behauptet nur, daß jenseits des Erkennbaren überhaupt ein Irrationales sei. Und selbst wenn, ontologisch betrachtet, das Irrationale in der Welt quantitativ das Übergewicht haben sollte, ja wenn alles Erkennbare überhaupt nur ein endlicher Ausschnitt inmitten eines unendlichen Unerkennbaren sein sollte (wie es allerdings nach manchen Anzeichen den Anschein hat), so ändert das doch nicht das geringste an der Sachlage für die Erkenntnis. Der Spielraum der Erkenntnis wird dadurch ja nicht kleiner, als er ohnedem wäre. Nur der Spielraum des Seins erweitert sich ins Ungemessene. Es war eben ein Vorurteil, ihn auf den der Erkenntnis zu beschränken. Auch wird der Wert des Erkannten durch den ewigen Rest des Unerkennbaren ja nicht herabgesetzt. Im Gegenteil, da die ontologischen Zusammenhänge zwischen erkanntem und unerkanntem Sein ja ohnehin bestehen — und mit ihnen der über jede Erkenntnisgrenze prinzipiell übergreifende Problemzusammenhang alles Seienden —, so darf man wohl umgekehrt sagen, daß alles Erkannte, auch das scheinbar geringfügige, gerade durch die ontologische Erweiterung der Perspektive auf das allseitig umlagernde Irrationale, in ganz ungeahnter Weise an Gewicht und philosophischer Bedeutung zunimmt. Wie aktuell diese Bedeutung gerade für die philosophische Orientierung im Irrationalen ist, das erfordert noch eine besondere Untersuchung, in der die methodologische Kehrseite dieser ontologischen Erwägungen sich zeigen muß (Kap. 36 und 37).

Liegt also in dieser Richtung kein Grund zu agnostischem Kleinmut vor, so ist anzunehmen, daß er überhaupt nicht vorliege. Man darf hier nie aus dem Auge verlieren, was eigentlich die gnoseologische Anerkennung des Irrationalen meint. Sie behauptet nicht, daß es Gegenstände gäbe, die sich von sich aus (ihrer Seinsweise nach) dem Erkennen entzögen; sondern nur, daß unsere Erkenntnis eine solche ist, die nicht auf alle Gegenstände, resp. nicht auf alle Seiten der Gegenstände eingerichtet ist. Das ist insofern an diesem Punkt von Wichtigkeit, als es uns unbenommen bleibt, die Erkenntnisweise selbst in den Grenzen des Möglichen abzuändern; jede an sich mögliche Erweiterung — sei es der Methode, des Ausblicks oder der positiven Erkenntnismittel — gehört hier mit zur Erkenntnisaufgabe. Nur beschränkt sich tatsächlich alle solche Möglichkeit auf die sekundären Mittel, die „Methoden" im engeren Sinne des Wortes, erstreckt sich nicht auf die primäre Anlage der Erkenntnisbedingungen. Diese liegen, soweit wir sehen können, fest. Und darin allein besteht die Unverrückbarkeit der Rationalitätsgrenze. Sie liegt im Wesen der Erkenntnis. —

Digitized by Google

Gegen die Grenzen des Erkennens zu geht das positive Begreifen immer mehr in ein Aufdecken von Unbegreiflichem über. Das bedeutet zwar nicht, daß der Sinn aller Forschung in solchem Aufdecken aufginge. Wohl aber bedeutet es für die Philosophie, sofern ihre Grundprobleme auf fast allen Teilgebieten metaphysischer Natur sind, einen Gesichtspunkt von entscheidender Bedeutung. Ihr erweitert sich gerade dadurch die Perspektive ins Unbegrenzte. Im Erkennen ihrer Endlichkeit nimmt sie Fühlung mit dem Unendlichen. Das hebt den Sinn des allgemeinen Erkenntnisstrebens keineswegs auf; soweit positive Forschung reicht — also innerhalb der Grenzen des überhaupt Erkennbaren — bleibt die Tendenz, Unbegriffenes zu begreifen, Rätselhaftes zu enträtseln, ungeschwächt in ihrem Recht. Und ihr Spielraum ist auch innerhalb jener Grenzen keineswegs ein positiv erschöpfbarer. Seine Endlichkeit, sofern eine solche durch das Irrationale bedingt ist, steht außer allem Verhältnis zu den Schritten positiver Forschung. Und soweit hier ein quantitatives Gleichnis nicht überhaupt irreführend ist, ließe sich sagen, sie gehört einer höheren, mit jenen Schritten inkommensurablen Größenordnung an. Was für die positive Forschung ein noch durchaus unendliches Feld ist, das kann sich zum Irrationalen sehr wohl verhalten wie Endliches zum Unendlichen. Die Schichtung heterogener Ordnungen des Unendlichen übereinander hat weder mathematisch noch im übertragenen Sinne des Gleichnisses etwas Zweideutiges an sich. Die philosophische Fühlung mit dem Unbegreiflichen hat für den soliden Gang des forschenden Begreifens so wenig etwas Vernichtendes oder auch nur Abwertendes, daß vielmehr sie selbst nur unter der Voraussetzung seiner stetigen Arbeit möglich wird. Nur die Überhebung des sieghaften wissenschaftlichen Bewußtseins zum vorgespiegelten Allmachtstraum der endlichen Vernunft ist Vermessenheit. „Zwar weiß ich viel, doch möcht' ich alles wissen" — so spricht der Doktorfamulus, der vom Teilerfolge endlichen Begreifens Geblendete, der die Tiefe der Probleme nicht ahnt. Dem philosophischen Denken ist er ein Zerrbild, eine Lächerlichkeit.

Die Anmaßung des absoluten Rationalismus ist ein falsches wissenschaftliches Pathos, ein verfälschtes Postulat der Erkenntnis. Die Ehrfurcht vor der ewig unerschöpften „Tiefe der Dinge", das nicht abreißende Thauma vor der Größe der Probleme ist das wahre Pathos des Philosophen. Es steht im strengsten methodologischen Gegensatz zu aller Skepsis und allem agnostischen Verzicht, welche beide gerade den positiven Fortschritt der Forschung schon innerhalb ihres rechtmäßigen Spielraums lahmlegen. Es ist nichts als das kritische Grenzbewußtsein der endlichen Erkenntnis.

Was will es demgegenüber bedeuten, wenn der wissenschaftlich

Digitized by Google

Mißbegabte, Leichtfertige oder Wahnbefangene sich des in schwerem Ringen herausgearbeiteten Irrationalitätsbegriffs bemächtigt, um mit seiner Hilfe im Trüben zu fischen? Solcher Mißbrauch blüht gewiß heute nicht weniger als vor Zeiten, nach wie vor verschanzt sich jeder dunkle Irrglaube hinter gestohlenes philosophisches Gut. Wer wollte damit rechten? Oder gar sich dadurch irremachen lassen? Den Unbelehrbaren bekehrt keine Kritik der Vernunft. Die Philosophie hat andere Sorgen.

34. Kapitel. Das Irrationale im Sein der Prinzipien.

a) Apriorismus und Subjektivismus.

Die bisherige Betrachtung des Irrationalen ist einseitig orientiert. Sie suchte das Unerkennbare nur auf der Seite des konkreten Gegenstandes, nicht aber in seinen allgemeinen Prinzipien oder Kategorien. Dieser Punkt nun bedarf einer besonderen Untersuchung. Denn daß Irrationalität auch auf der Seite der Kategorien vorliegt, ist in der bisherigen Erkenntnistheorie nicht nur durchweg verkannt worden, sondern es fehlt überhaupt noch die Fragestellung. Dennoch liegt gerade hier eine Quelle der wichtigsten Aufschlüsse. Wenn überhaupt Kategorien — sei es nun die des Seins, oder die der Erkenntnis, oder beide — nicht rationaler sind als das Konkretum, dessen Gesetze und Formen sie sind, so ist damit eine Problemlage gegeben, die in der bisherigen Philosophie so gut wie ganz gefehlt hat, die aber der Kategorienlehre ein vollkommen neues Gepräge geben und für die Begründung des ontologischen Gesichtspunktes von größter Bedeutung werden muß. Denn damit wäre dem Idealismus der stärkste Stützpunkt, der Subjektivismus des Apriorischen überhaupt, entzogen.

Gegen die im Obigen gebrachten Argumente der Transzendenz und Irrationalität erhebt nämlich der Idealismus den Einwand, der Gegenstand habe doch Prinzipien, Formen, Kategorien, und diese wären doch reine Verstandesbegriffe und Anschauungsformen, resp. reine Wesenheiten, die in innerer Wesensschau zur Evidenz gebracht werden könnten. In ihnen also müsse doch der Gegenstand notwendig erkennbar, ja grundsätzlich dem Bewußtsein immanent sein. Prinzipien sind streng allgemeingültig und notwendig, also müssen sie a priori gewiß sein; das Apriorische aber kann nur Sache des Bewußtseins, nämlich reiner Erkenntnis a priori sein. Kategorien sind also „reine Erkenntnisse", erste Gewißheiten. Folglich hebt sich die These der Transzendenz des Gegenstandes an ihnen auf. Einem transzendenten Gegenstande würde der Verstand keine Kategorien beilegen können, resp. er würde seine Wesenheiten nicht erschauen können. Der Gegenstand muß also, sofern er a priori erkennbar ist, immanent sein.

Digitized by Google

In dieser Auffassung steckt ein ganzes Nest von systematischen Fehlern, die sämtlich auf idealistischen und rationalistischen Vorurteilen beruhen. Der Sache nach sind diese Vorurteile nicht schwer zu beheben. Aber die ganze bisherige Entwicklung des Apriorismus ist derartig verwurzelt mit ihnen, daß nur eine vollständige Revolution im Begriff des Aprioriſchen selbst sie berichtigen kann. Und einer solchen steht die Denkgewohnheit einer jahrhundertealten Tradition im Wege, die es überhaupt nicht anders kennt, als daß Prinzipien als solche rational und subjektiv sind. Idealismus und Rationalismus waren bisher die einzigen Pfleger und Verwalter des Aprioriſchen. So sehr ihnen das zu danken ist, darf doch die Philosophie diesen geschichtlichen Zusammenhang nicht für einen systematischen nehmen und sich der Einsicht nicht verschließen, daß jene Standpunkte eben nur Verwalter eines allgemein philosophischen Gutes waren, welches nunmehr, wo jene ihre Aufgabe erfüllt, selbst aber geschichtlich abgewirtschaftet haben, diese Fesseln abwerfen und frei als das hervortreten muß, was es im Grunde ist, als ein von standpunktlicher Deutung unabhängiges Fundament aller Philosophie, ja aller menschlichen Erkenntnis überhaupt (vgl. Einleitung).

Dieses nachzuweisen kann nur an den Prinzipien selbst in deren Spezialuntersuchung gelingen und muß daher der Kategorienlehre vorbehalten bleiben. An dieser Stelle kann nur der Grundgedanke in einigen wenigen Hauptpunkten vorweggenommen werden, soweit er für den Gang der nachfolgenden Untersuchungen unentbehrlich ist*).

b) Seinskategorien und Kategorienbegriffe.

„Kategorien" des Seins sind nicht, was das Wort ursprünglich besagt, Aussagen oder Prädikamente möglicher Urteile. Sie sind Bestimmtheiten, Formen oder Gesetze des Gegenstandes, reine Objektprinzipien, die dem Seienden an sich eigentümlich sind. Soweit wir sie erkennen und vom Gegenstand aussagen, legen wir sie freilich ihm bei, schreiben sie ihm zu. Aber das Seiende ist als solches vollkommen gleichgültig dagegen, ob wir ihm etwas zuschreiben oder nicht. Es hat seine Prinzipien auch ohne unser Zutun, wie es denn unbegrenzt Seinsgesetze geben mag, von denen wir überhaupt nichts wissen. In der Naturwissenschaft nimmt niemand daran Anstoß, wenn behauptet wird, wir kennten die Gesetze einer Sache nicht. In der Philosophie ist es prinzipiell nicht anders. Unser Zuschreiben formt nur die Seinsbegriffe, die Seinserkenntnis, nicht das Seiende selbst; es ist ein Versuch, die an sich seienden Bestimmtheiten des Gegenstandes nach-

* Etwas genauere Auskunft über diese Hauptpunkte findet sich in des Verf. Artikel „Über die Erkennbarkeit des Aprioriſchen", Logos V. 1915, Heft 3.

Digitized by Google

zuzeichnen. Soweit es Erkenntnis a priori von solchen Seinskategorien gibt, kann sich das Bewußtsein Begriffe von ihnen bilden. Aber diese Begriffsbildung kann dem Seienden keine Bestimmtheiten hinzufügen, die es nicht schon an sich hätte; nur dem Bilde des Seienden im Bewußtsein kann sie etwas hinzufügen. Sie ist nicht Kategorienbildung, sondern Bildung von Kategorienbegriffen. Prinzipienerkenntnis verhält sich zum seienden Prinzip nicht anders als Gegenstandserkenntnis zum transzendenten Gegenstande. Prinzipien des Gegenstandes sind nicht subjektiver, nicht weniger transzendent und gegenständlich, als das Konkretum, welches sie bestimmen. Das Subjekt mag seine eigenen „subjektiven" Prinzipien haben; das Objekt hat unabhängig davon die seinigen, und diese müssen offenbar seinem Seinscharakter entsprechen, d. h. sie müssen ontologisch reale Prinzipien sein.

Es ist also ein fundamentaler Unterschied zu machen zwischen der seienden Kategorie, die wir in unseren kategorialen Begriffen „meinen", und diesen Begriffen selbst. Kategorienbegriffe sind nichts als Versuche, eine Kategorie zu fassen, oder sie annähernd zu formulieren. Zwischen ihnen und den Kategorien selbst ist durchaus dieselbe Spannung des Erkenntnisprogresses, wie zwischen Gegenstandserkenntnis und Gegenstand überhaupt. Die Kategorie selbst bildet für die Erkenntnis auch durchaus eine unendliche Aufgabe. Sie ist nicht weniger ansichseiend als das Konkretum und kann deswegen sehr wohl auch ebenso irrational sein.

Man wendet dagegen ein, das widerspreche der Apriorität der Kategorie. Was a priori ist, kann weder transzendent noch unerkennbar sein, weil es seinem Wesen nach zur Erkenntnis als solcher gehört. Man vergißt hierbei ganz, daß Seinsmomente niemals zur Erkenntnis als solcher gehören, also auch weder a priori noch a posteriori sein können. Der ganze Unterschied des Aprioriſchen und Aposterioriſchen ist nur ein Erkenntnisunterschied, aber kein Seinsunterschied. Also kommt beides für Seinskategorien gar nicht in Frage. Der Unterschied kommt vielmehr nur für die Erkenntnis der Seinskategorien in Frage. Zu sagen, die Kausalität sei a priori, hat so wenig Sinn als zu sagen, die Gerechtigkeit sei blau. Wohl aber hat es Sinn zu sagen, die Erkenntnis der Kausalität sei a priori. Nur um Kategorienerkenntnis also kann es sich handeln, wenn man im Zusammenhang von Seinskategorien von Apriorität spricht. Der Apriorität der Kategorienerkenntnis aber widerspricht weder die Transzendenz noch die teilweise Irrationalität der Kategorie. Denn diese Apriorität besagt nur, daß Seinskategorien, soweit sie überhaupt erkennbar sind, a priori erkennbar sein müssen. Daß die Seinskategorien aber ihrerseits das

Digitized by Google

ontologische prius der konkreten Seinsgebilde sind, ist eine Tatsache, die mit ihrer aprioriſchen Erkennbarkeit wohl in sehr bedeutsamem Zusammenhang stehen dürfte, aber keineswegs mit ihr zusammenfällt.

Kategorien sind keine Hypotheſen des Denkens, sowenig als sie Begriffe sind. Wohl aber sind unſere Kategorienbegriffe Hypotheſen, nämlich hypothetiſche Faſſungsverſuche. Es ist mit ihnen ähnlich wie mit den Naturgeſetzen. Dieſe beherrſchen das Naturgeſchehen unabhängig von der Naturwiſſenſchaft; die letztere aber, ſofern ſie das Geſchehen erfaßt, ſucht die Naturgeſetze in Begriffe zu faſſen. Auch zwiſchen Seinskategorien und Kategorienbegriffen beſteht daher der unendliche Progreß der Annäherung. Die ewige Ponderanz gilt von der Prinzipienerkenntnis genau in demſelben Sinne wie von aller Gegenſtandserkenntnis.

c) Erkenntniskategorien und Kategorienerkenntnis.

Was für die Seinskategorien gilt, daß ſie ein von aller Erkennbarkeit unabhängiges Anſichſein haben, erweiſt ſich aber paradoxerweiſe auch für die Erkenntniskategorien als gültig — welches Verhältnis zwiſchen dieſen und jenen auch beſtehen mag. Freilich der Sinn der Apriorität iſt in bezug auf ſie ein anderer: Erkenntniskategorien haben ſelbſt Aprioritätscharakter. Aber dieſer bedeutet gar nicht, daß ſie a priori erkennbar wären, ſondern vielmehr, daß durch ſie etwas am Gegenſtande a priori erkannt werde. Mit ihrer Apriorität iſt alſo über ihre eigene Erkennbarkeit nichts vorentſchieden.

Die natürliche Richtung aller Erkenntnis geht auf den Erkenntnisgegenſtand. Ihrer eigenen Prinzipien iſt ſich natürliche Gegenſtandserkenntnis nicht im mindeſten bewußt. Sie bedarf zu ihrer Funktion keines Prinzipienbewußtſeins. Ihre Prinzipien ſind zweifellos ihre erſten Bedingungen, aber nicht ihr erſtes Erkanntes. Sie walten in ihr unabhängig davon, ob die Erkenntnis ſich auf ſie zurückwendet oder nicht, ob ſie von ihr erkannt werden oder nicht. Erſt die Gnoſeologie lenkt die Erkenntnis auf ihre Prinzipien zurück. Aber ſie kann das nur auf dem Umwege über die Erkenntnis des Gegenſtandes. Denn erfaßbar werden die Erkenntniskategorien ihr nur im Rückblick von der allgemeinen Gegenſtandserkenntnis her. Sie müſſen als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis ſelbſt erſt mittelbar zur Evidenz gebracht werden, ſetzen alſo ihr eigenes Walten in der Erkenntnis ſchon voraus. Erkenntniskategorien fangen nicht erſt an zu funktionieren, nachdem ein philoſophiſcher Kopf ſie entdeckt hat; umgekehrt, der philoſophiſche Kopf konnte ſie nur entdecken, weil und ſofern ſie von jeher in aller Erkenntnis funktioniert haben. Dieſes ihr Funktionieren in der Erkenntnis iſt alſo ebenſo unabhängig von ihrer

Digitized by Google

Erkennbarkeit wie das Walten der Seinskategorien im Sein überhaupt, oder das der Naturgesetze in der Natur von irgendeiner Kategorien- resp. Gesetzeserkenntnis unabhängig ist.

Die Rücklenkung der Erkenntnis auf ihre eigenen Bedingungen ist ein Verfahren von höchster Schwierigkeit und Reflektiertheit. Bedingungen werden zwar, wenn überhaupt, so mit aprioriſcher Evidenz erfaßt; aber dieſe Evidenz iſt keine unmittelbare, ſondern durch eben jenen Rückgang, reſp. Rückſchluß, vermittelt. Nur am konkreten Erkenntnisgebilde wird das Prinzip als deſſen Weſensgeſetz einſichtig. Und was hier a priori ſichtbar gemacht werden kann, iſt im Grunde nichts als eben dieſes Enthaltenſein der Kategorie im konkreten Gebilde. Die Erkenntnistheorie, welche auf dieſe aller Erkenntnis immanenten Prinzipien reflektiert, iſt daher nicht erſte und einfachſte, ſondern letzte und höchſte, jedenfalls alſo bedingteſte Erkenntnisſtufe.

Erkenntnisprinzipien haben demnach ebenſo wie Seinsprinzipien ein von ihrer Erkennbarkeit unabhängiges Anſichſein. Sie ſind ſeiende Prinzipien der Erkenntnis; was nur möglich iſt, wenn Erkenntnis ſelbſt ein Sein hat, eine Art des Seienden iſt. Hier haben wir alſo eine ſtrenge Rechtfertigung der ontologiſchen Auffaſſung der Erkenntnis aus ihrem eigenen Problemkomplex heraus. In der Erkenntnis walten, wie in jedem Seienden, Seinsprinzipien. Und ſie ſind um nichts rationaler als andere Seinsprinzipien auch. Auch ihnen gegenüber befindet ſich die Erkenntnis auf dem Wege eines unendlichen Annäherungsprozeſſes. Und die Begriffe, mit denen ſie ſie zu faſſen ſucht, ſind auch bloß Formulierungsverſuche, die niemals mit den zu erfaſſenden Prinzipien zuſammenfallen.

Ja, die Erkenntnisprinzipien ſind vielleicht noch um eine Schattierung irrationaler als die Prinzipien des Erkenntnisgegenſtandes. Denn erſtens iſt Erkenntnis offenbar die höhere und komplexere Seinsſtufe; ſo iſt es denn von ihr nicht anders zu erwarten, als daß ihre Prinzipien die komplizierteren und irrationaleren ſind, die an inhaltlicher Strukturhöhe die des Naturgeſchehens weit hinter ſich laſſen müſſen. Und zweitens kommt gerade der Umſtand, der auf den erſten Blick ein Erkenntnisvorteil ſcheinen könnte, erſchwerend hinzu: daß die Erkenntnis hier ſich ſelbſt erkennen muß. Die Erkenntnisprinzipien ſind der Subjektſphäre immanent, aber dieſe Immanenz macht ſie nicht, wie zu erwarten, erkennbarer als das Tranſzendente, ſondern nur um ſo ſchwerer erkennbar, weil ſie ſich ihrer Natur nach dem Erkanntwerden widerſetzen. Sie ſind eben ihrer Natur nach nicht Erkanntes, ſondern „Erkennendes", ſind das eigentlich Erkennende im erkennenden Subjekt, das, wodurch dieſes erkennt, nicht das, was es erkennt. Sie ſetzen daher für ihr Erkanntwerden die Aufhebung der natürlichen Er-

Digitized by Google

kenntnisordnung voraus, resp. das Einsetzen eines höheren Erkenntnismodus mit höheren Erkenntniskategorien.

d) Geschichte der Kategorienbegriffe.

Dem entspricht die Tatsache, daß alle Kategorienerkenntnis ihre Geschichte hat. Wenn ein Begriff eine Geschichte hat, in der jede Phase eine neue Fassung derselben in Frage stehenden Sache ist, so ist schon aus der Mannigfaltigkeit der Fassungen allein ersichtlich, daß diese alle bloß Versuche, und bestenfalls *Näherungswerte eines Grenzwertes* sind, der als solcher der begrifflichen Fassung überhaupt transzendent ist. Das trifft im eminenten Sinn auf die Kategorienbegriffe zu, und zwar sowohl auf die der Seinskategorien als auch auf die der Erkenntniskategorien.

Die Kategorien selbst haben keine Geschichte. Sie sind überzeitliche Gebilde. Aber die begrifflichen Fassungen, in denen das philosophische Denken sie festzuhalten sucht, zeigen ein unstetes Auf und Nieder, einen Wechsel der gegensätzlichsten Auffassungen, der deutlich ihren *hypothetischen Versuchscharakter* kennzeichnet. Die Geschichte der Philosophie besteht im wesentlichen aus diesen Abwandlungen. Man denke etwa an die Geschichte des Dingbegriffs, des Substanzbegriffs, des Subjektsbegriffs, des Freiheitsbegriffs. Und doch bleibt in allem Wechsel *ein Identisches* bestehen, das diese vielspältige Mannigfaltigkeit zusammenhält und ihr im großen Ganzen doch die Richtung einer Entwicklungstendenz gibt: *die Einheit des Problems*, die überzeitlich und übergeschichtlich ist, weil das Problembewußtsein an das überzeitliche *Sein der Sache* — in diesem Falle das Sein der Kategorie selbst — gebunden ist. Dieser Einheitspunkt ist deutlich vorhanden in der Geschichte, aber er bleibt immer im Hintergrunde, geht in keiner Erscheinung auf. Er ist auch im Gang der Geschichte dasselbe Irrationale, das er für jeden einzelnen Versuch begrifflicher Fassung ist.

Von der Irrationalität der Prinzipien gilt mutatis mutandis dasselbe, was über das Irrationale überhaupt ausgemacht wurde. Auch Kategorienerkenntnis hat ihren Schwerpunkt außer sich, auch sie ponderiert über sich hinaus. Die Geschichte der Kategorienbegriffe mit all ihren oft wunderlichen Umwegen, Verirrungen, Widersprüchen und großen Synthesen ist ein makrokosmisches Bild solcher Ponderanz. Und auch hier wird jeder Zweifel am Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes — in diesem Falle also am Ansichsein der Kategorien selbst — durch das Faktum dieser Ponderanz gehoben. Denn auch hier nimmt im Fortschreiten der Einsicht das Problematische nicht ab, sondern zu. Die Problemreihen konvergieren nicht, sondern divergieren. Jede tiefere Fassung einer Kategorie ist die Aufdeckung eines tieferen Pro-

Digitized by Google

blems. In der Arbeit der Lösung wachsen die Probleme, und mit ihnen das philosophische Staunen vor dem Unbegreiflichen. Und wenn irgendwo, so in der Kategorienforschung muß es klar werden, daß der letzte Sinn philosophischer Erkenntnis nicht so sehr ein Lösen von Rätseln, als ein Aufdecken von Wundern ist.

e) Struktur und Schichtung der Kategorien.

Die systematische Kategorienforschung steckt ungeachtet ihrer großen geschichtlichen Tradition heute noch in den Anfängen. Für die wirkliche Analyse der kategorialen Elemente ist wenig geschehen. So allein ist es erklärlich, daß man sich über deren partiale Irrationalität täuschen konnte.

Das erste, worauf die Analyse hier unvermeidlich führt, ist die komplexe Struktur aller höheren Kategorien. Es ist eine Naivität, Raum und Zeit für einfache, kategorial „erste" Gebilde zu halten. Ein ganzes Heer einfacherer kategorialer Momente steckt in ihnen: die Dimensionalität, der Ordnungs- und Reihencharakter, die Homogeneität, Kontinuität, Diskretion, Totalität, die extensive und intensive (infinitesimale) Unendlichkeit; die Allgemeinheit der Eigenschaften für alle Stellen und Teile, die Einzigkeit des Ganzen und die Einzigkeit alles dessen, was in ihnen lokalisiert ist; Einheit und eindeutiger Zusammenhang des Ganzen und die durchgängige Bezogenheit alles in ihnen Lokalisierten aufeinander. Ob eines dieser Momente restlos rational ist, bedürfte der Einzeluntersuchung. Die Anschaulichkeit, auf die sich Kant berief, reicht nicht über die nächstliegenden empirischen Fälle hinaus, begriffliche Fassung aber gibt nur das Schema, verkürzt das Wesen der Sache und läßt mit ihrer auf die Rationalität zugestutzten Zeichensprache den Kern unberührt.

Faßt man aber erst die spezifischen Unterschiede beider Gebilde sowie ihren Zusammenhang im Weltgeschehen ins Auge, so stößt man auf noch weit schwerer faßbare kategoriale Momente. Dahin gehört die offenbar unableitbare und aller Erklärung spottende Dimensionenzahl des Raumes, das eigenartige Verhältnis der Dimensionen zueinander, das wir als ein Senkrechtstehen aufeinander veranschaulichen, und die rätselhafte Wiederkehr dieses Verhältnisses am Ineinandergreifen der Raumdimensionen und der Zeitdimension, wobei die ersteren alle senkrecht auf der letzteren stehen und von ihr durchquert werden. Nicht weniger undurchdringlich ist das, was wir das „Fließen" der Zeit nennen, mit seinen Begleiterscheinungen, der Irreversibilität, Gleichförmigkeit und der Parallelität des Geschehens in ihr; desgleichen die durchgehende Raumstatik und Zeitdynamik mit ihren besonderen Modi und ihrer totalen gegenseitigen Durchdringung im Weltgeschehen. Die

Digitized by Google

ganze Reihe scheinbarer Selbstverständlichkeiten, wie daß Verschiedenes, das zugleich ist, räumlich nebeneinander sein, oder daß Verschiedenes, das räumlich zusammenfällt, zeitlich nacheinander sein muß, hat in diesen kategorialen Urverhältnissen seinen Grund, ist aber, bis auf sie zurückverfolgt, nichts weniger als selbstverständlich. Daß diese Verhältnisse in gewissen Grenzen der mathematischen Fassung zugänglich sind, macht sie nicht rational. Denn erstens ist es gerade das Irrationale in der Mathematik, was diese Fassung ermöglicht; und zweitens erfaßt der Mathematizismus bestenfalls nur ihre quantitative Außenseite, er ist, wie alle Rationalisierung, eine Verkürzung.

Raum und Zeit sind indessen nicht die prägnantesten Beispiele. Es gibt höhere Kategorien, wie Substanz und Kausalität, die von viel reicherer Komplexion sind, und das schon dadurch bekunden, daß sie Raum und Zeit als untergeordnete Momente in sich enthalten; sie selbst wiederum sind auch Teilmomente noch höherer Kategorien, wie Leben, Entwicklung, Reproduktion, Selektion u. a. m. Das Gesamtbild des Kategorienverhältnisses erhält man, wenn man die einfachsten der erfaßbaren kategorialen Momente als die niedersten, die komplexesten Gebilde als die höchsten Kategorien betrachtet und den Aufbau der höheren Gebilde bis in ihre elementaren Komponenten zurückverfolgt.

Hierbei ergibt sich als allgemeines Gesetz, daß die niederen Kategorien *durchgehende Elemente* im Aufbau der höheren bilden. Jede höhere Kategorie enthält also die Reihe der niederen als Momente in sich. Aber sie geht in der Synthese derselben nicht auf. Sie ist *wohl abhängig* von den Strukturelementen, kann die in ihnen enthaltenen allgemeineren Formungen nicht durchbrechen und hat gleichsam zum Spielraum nur, was jene undeterminiert lassen; aber innerhalb dieses Spielraums bedeutet sie eine *eigene höhere Formung*, die als solche nicht wiederum durch jene bestimmt ist. Das heißt aber, jede höhere Kategorie enthält neben der Reihe der niederen, die sie umschließt, noch *ein spezifisches Novum*, das weder in jenen als einzelnen, noch in ihrer Gesamtheit enthalten ist. Und dieses Novum — mag es nun in der Art der höheren Synthese als solcher, oder in einem eigenen Strukturmoment bestehen — ist das eigentlich Positive und Charakteristische an ihr.

Das System der Kategorien zeigt demnach, soweit es erkennbar ist, den Typus der *Schichtung* oder des *Ineinandersteckens* der Kategorien. Dabei ist an der einzelnen Kategorie begreifbar nur, was aus niederen Kategorien geschichtet ist, nämlich begreifbar *durch* diese, und nur als Schichtung. Die niederen Kategorien selbst aber, als deren Schichtung sie begreifbar ist, sind wiederum nur begreifbar, sofern sie in der Schichtung noch niederer bestehen, nicht sofern sie diesen gegen-

Digitized by Google

über ein Novum sind. Begreifbar also sind weder die ersten, einfachsten, unauflöslichen Elemente, noch das an den höheren hinzutretende Novum. Begreifbar sein heißt eben aus schon Bekanntem, anderweitig Erfaßtem geschichtet sein, d. h. rational ist nur die Schichtung als solche, niemals die Elemente, aus denen geschichtet ist. Da aber alle Schichtung auf unauflösliche Elemente zurückgeht, so besteht die kategoriale Struktur aus lauter im Einzelnen irrationalen Momenten. Bei seinem ersten Auftreten in der Reihe der Kategorien ist jedes Element irrational. Sofern es aber durch eine Reihe höherer Gebilde hindurchgeht und in ihnen mannigfaltig bezogen wiederkehrt, gewinnt es in den Relationen, die es hier eingeht, eine Art sekundärer Begreifbarkeit und wird dadurch partial rational. Aber aufgehoben kann die ursprüngliche Irrationalität auf diese Weise nie werden. Denn was hier begreifbar wird, sind eben doch nur die Relationen, die gegen die Elemente gesehen sekundär sind. In der Verkennung dieses Sachverhalts liegt der Hauptgrund der Täuschung über die partiale Irrationalität der Kategorien. Setzt man eine Kategorie identisch mit dem, was an ihr erkennbar ist, so muß man sie natürlich für total rational halten. Man vergißt dabei, daß dieses Erkennbare an ihr nur in Relationen des Unerkennbaren besteht. Die Kategorialanalyse hebt diese Täuschung auf, indem sie hinter der rationalen Schichtung die Irrationalität der Elemente entdeckt.

f) Das Unendlichkeitsmoment in den Kategorien.

Unter den unauflösbaren Elementen, welche die Reihe höherer Kategorien als mannigfaltig sich abwandelnde Strukturmomente durchziehen, bilden das Unendlichkeitsmoment und das Substratmoment vielleicht die nächstliegenden Beispiele des Irrationalen in den Kategorien. Sie zu rationalisieren hat sich die Erkenntnistheorie von altersher bemüht, und hat durch die Vergeblichkeit dieser Bemühungen gerade den Erweis ihrer Irrationalität erbracht.

Die Philosophie der Griechen ist dem Unendlichen im allgemeinen feindlich gesinnt. Sie spürt das der Vernunft Unangemessene in ihm und lehnt es ab. Die mittelalterliche Mystik zeigt die umgekehrte Schätzung, und zwar aus demselben Grunde; denn sie sucht nach dem der Vernunft Unangemessenen als dem Ziel ihrer Sehnsucht. Im neuzeitlichen Denken finden wir den Versuch, das Unendliche rational zu bewältigen; und in dieser Tendenz erst setzt die eigentliche Verkennung seiner Irrationalität ein.

Der große Fortschritt der neueren Mathematik beruht auf der Einbeziehung des Unendlichen in den Kalkül. Die Philosophie meinte nun hier die Bewältigung des Unendlichen durch das Denken in Händen zu

Digitized by Google

halten. In Wirklichkeit liegt das Gegenteil als Tatsache vor. Die Infinitesimalrechnung führt das Unendliche gerade als Unbewältigtes ein, rechnet in Wahrheit nicht mit ihm, sondern mit Näherungswerten, welche ihrerseits durchaus endlich sind, und maßt sich auch gar nicht an, es selbst rechnerisch zu bestimmen. Die Relation des Endlichen und Unendlichen ist als positives Strukturmoment vorausgesetzt, die Gesetze der Endlichkeit übertragen sich in gewissen Grenzen auf das Unendliche. Dadurch stellt sich eine grundsätzliche Homogeneität zwischen beiden heraus, welche die Auffassung des Endlichen als Spezialfall des Unendlichen ermöglicht. Aber über diese Beziehung kommt das mathematische Denken nicht hinaus. Das einbezogene Unendliche bleibt als Unbekanntes bestehen, löst sich nicht auf und ergibt in der Rechnung bestimmte, d. h. endliche, Resultate nur insoweit, als es sich rechnerisch wieder eliminieren, resp. durch endliche Näherungswerte ersetzen läßt. Die höhere Mathematik rechnet also gerade mit dem Vorhandensein eines Irrationalen, das in ihrem Verfahren unaufgelöst bestehen bleibt und niemals rational wird. Sie ist in dieser Hinsicht wirklich vorbildlich für die philosophische Behandlung des Irrationalen, wenn auch in anderem Sinne als der rationalistisch-idealistische Mathematizismus meint. Dieser beging den Fehler, die Fruchtbarkeit der Einbeziehung des Unendlichen in den Kalkül für Rationalisierung desselben zu halten. Er übersah, daß die Rationalisierung gerade das Gegenteil der Einbeziehung bedeuten würde, nämlich Verendlichung des Unendlichen.

Man braucht, um dieses Grundverhältnis einzusehen, nicht erst die Mathematik zu befragen. Auch die Logik kennt es auf ihrem eigensten Gebiet. Man hält gemeinhin den Begriff für das typisch rationale Gebilde. Aber der Begriff umspannt eine aktuale Unendlichkeit möglicher Fälle. Hier wurzelt der alte Streit der Erkenntnistheorie um die Allgemeinheit des Begriffs. Wie versichert sich die Erkenntnis der Totalität möglicher Fälle? Offenbar weder durch Enumeration noch durch vage Analogie. Nur aprioriſche Erkenntnis kann Allgemeinheit haben. Aber dieses Aprioriſche ist gerade das Rätselhafte. Die Theorien, welche es zu erklären suchen, rekurrieren auf Prinzipien, die selbst schon Allgemeinheiten sind, in denen also das in Frage stehende Unendlichkeitsmoment schon vorausgesetzt ist. Auch die Zurückführung der Allgemeinheit auf Notwendigkeit erklärt hier nichts; denn die Notwendigkeit ist ebenso irrational. Die Konsequenz liegt nah: die Tatsache der aprioriſchen Erkenntnis selbst ist das Irrationale. Rational ist nur das durch sie Erkannte, und auch nur sofern es durch sie erkannt ist. Diese Rationalität ihrerseits aber wurzelt in einem unaufhebbar Irrationalen. Diese Einsicht macht die aprioriſche Erkenntnis nicht zweifelhaft; sie

Digitized by Google

nagelt nur die Tatsache fest, daß wir nicht durchschauen, was eigentlich in ihr vorgeht und wie sie zustande kommt.

Nicht weniger irrational als das Allgemeine ist das Individuelle, der Einzelfall. Und zwar aus dem gleichen Grunde, weil es unendlich ist. Nicht das „Hier und Jetzt" erschöpft die Individualität; Raum und Zeit sind nicht principium, sondern nur indicium individuationis. Die qualitativen Unterschiede erst machen den Einzelfall zu dem, was er ist; ihre Gesamtheit aber ist eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit spezifischer Momente. Im Gegensatz zur quantitativ-gleichartigen Unendlichkeit der Allgemeinheit haben wir es hier mit einer zugleich qualitativen, ungleichartigen Unendlichkeit zu tun. Dem Individuellen entspricht denn auch keine ihm angemessene apriorische Erkenntnis, die zur Täuschung über ihre Irrationalität verführen könnte. Daher hat rationalistische Denkweise von jeher die umgekehrte Konsequenz gezogen und der Individualität den Kategoriencharakter abgesprochen. Die Konsequenz ist falsch, denn nichts spricht dafür, daß Kategorien rational sein müßten. Aber das Beispiel ist lehrreich; kein Vorurteil ist vielleicht so festgewurzelt wie dieses, daß Prinzipien erkennbar sein müßten. Wo man auf Unerkennbares stieß, da leugnete man den Prinzipiencharakter, und wo man auf Prinzipien stieß, ignorierte man die Unerkennbarkeit. So ist es kein Zufall, daß gerade das Beispiel der Unendlichkeitskategorie bahnbrechend wird für die Überwindung des Vorurteils.

Das Unendliche haftet allen Kategorien an, die einen dimensionalen Charakter haben, wie Zahl, Raum, Zeit, Bewegung, Kausalität. Kant hat in seinen Antinomien der Unbegreifbarkeit dieses durchgehenden Unendlichkeitsmoments Rechnung getragen. Hegel hat diese Antinomien, deren Mehrheit den verschiedenen Erscheinungsformen des Unendlichen entspricht, auf eine Grundantinomie, die des Unendlichen als solchen, reduziert. Die letztere dürfte der genaue Ausdruck eines ewigen, nicht weiter verschiebbaren Problembestandes sein. Ein Zweifel an ihr ist unmöglich, weil These wie Antithese apriorischen Charakter haben. Man kann sie um ihrer für die Vernunft mißlichen Konsequenzen willen ablehnen. Aber damit ist sie nicht aus der Welt geschafft. Sehr zweifelhaft dagegen sind die versuchten Lösungen. Kants Lösung ist zwiespältig. In den mathematischen Antinomien, d. h. am Raume und an der Zeit, wurde These und Antithese für gleich falsch erklärt, was offenbar keine Lösung, sondern Abweisung des Problems ist. In den dynamischen soll die idealistische Metaphysik die Synthese vermitteln, These und Antithese sollen sich verhalten wie Ding an sich und Erscheinung. Aber dieses Verhältnis ist selbst ein irrationales. Genau besehen, ist also Kants Lösung vielmehr die An-

Digitized by Google

erkennung der Unlösbarkeit; ja man darf sie vielleicht gar als den strengen Beweis der Unlösbarkeit ansehen. Die Hegelsche Lösung liefert hierzu die Probe auf das Exempel. Als Synthese der Endlichkeit und der prozeßhaften Unendlichkeit erscheint hier das „wahrhaft Unendliche", in welchem der Prozeß in seiner Totalität genommen und dadurch aufgehoben ist. Aber diese „vollendete Unendlichkeit" ist wiederum nicht weniger irrational als die rätselhafte Koexistenz von Endlichkeit und Prozeß. Sie ist die Idee einer Synthese, nicht eine aufzeigbare und im Denken vollziehbare Synthese. Ontologisch würde sie zu Recht bestehen, denn Ontologie beansprucht nicht die Begreifbarkeit aller Zusammenhänge. Als rationalistische These ist sie ein unerfüllbares Desiderat. Der Panlogismus hebt sich an ihr auf.

Es ist ein Vorurteil, zu glauben, daß alle Antinomien lösbar sein müßten. Nicht die Vernunft beschwört sie herauf, sondern der Gegenstand, dessen Kategorien sie anhaften. Der Vernunft treten sie als etwas fremdes, ihr nicht angemessenes entgegen. Sie brauchen deswegen keineswegs einen Widerspruch am Sein der Kategorien zu bedeuten. Ob im Sein der Sache oder ihrer Prinzipien etwas Widersprechendes ist, kann aus dem Auftreten der Antinomien im erkennenden Verstande nicht geschlossen werden. Die Sache kann die höhere, umschließende Einheit als kategoriales Moment enthalten. Aber dem Verstande kann diese Einheit verborgen sein; denn all sein Begreifen ist an bestimmte Perspektiven gebunden, und nur innerhalb dieser Perspektiven schreitet seine Einsicht fort. Was vom Seienden außerhalb derselben liegt, ist seiner Erkenntnis entzogen, ist irrational. Das Wesen der Antinomien dürfte sich demnach auf eine einfache Formel bringen lassen: widersprechend ist weder das Seiende an sich, noch der Verstand an sich, sondern nur die Zumutung, daß der Verstand das Seiende restlos erfassen solle. Die Antinomie ist das indicium der Unangemessenheit des Seienden für den Verstand. Darum ist die Forderung der Lösbarkeit von vornherein eine verfehlte.

g) Das Substratmoment in den Kategorien.

Der Substratcharakter ist nicht der Substanzkategorie allein eigen. Er ist nur weniger faßbar in den niederen Kategorien als das Unendlichkeitsmoment. Er ist deswegen nicht weniger vorhanden in ihnen, sondern nur noch weniger rational.

Seine ersten Anfänge gehen bis auf das Kontinuum zurück. Das Etwas, das unendlich teilbar ist und aller Diskretion vorausgeht, ist schon Substrat möglicher Teilung. Das ἄπειρον Anaximanders und des Platonischen „Philebus" zeigt deutlich diesen primären Substratcharakter, an welchem Begrenzung und Maß erst ihr Gemessenes, resp.

Digitized by Google

zu Begrenzendes, finden. Da nun alle Kategorien, welche Dimensionalität haben, auch das Kontinuum haben, so muß ihnen allen auch das Substratmoment eigen sein. „Dimension" nämlich bedeutet nicht „Ausmessung", sondern das Ausgemessene, resp. das Ausmeßbare, das Substrat der Messung, oder überhaupt Substrat möglicher Relationen. Hier hängen Unendlichkeit und Substrat noch unlöslich zusammen, wie denn die Alten beide in dem einen Begriff des ἄπειρον zusammenfaßten. Dennoch sind sie als kategoriale Momente deutlich unterscheidbar. Die Unendlichkeit bedeutet nur das Nichtabreißen, Substrat aber ist das Nichtabreißende selbst.

Substratcharakter in diesem allgemeinsten Sinne hat die Zahlenreihe, der Raum in jeder seiner Dimensionen, sowie auch als komplexdimensionales Ganzes, der Zeitfluß und die Dauer des Seienden in ihm. Überall hier liegt ein Unauflösliches und als solches Irrationales zugrunde, das in keinerlei Gesetz, Form oder Relation aufgeht, sondern dasjenige ist, an dem sich Relationen abspielen, auf das sich Gesetze und Formen beziehen. Je weiter hinab in die elementaren Grundgebilde man dieses Moment verfolgt, um so unfaßbarer erscheint es. An jeder Art von Dimension ist es ein spezifisch anderes. Aber die Andersheit ist undefinierbar, unbegreifbar. In ihr wurzelt die fundamentale Verschiedenheit der Zeitdimension von den Raumdimensionen, und die der letzteren von der Zahlenreihe. An der Zeit macht sich der Substratcharakter schon viel deutlicher fühlbar, an ihr ist er denn auch der Forschung nicht ganz entgangen. Allgemein läßt sich sagen: im Unterschied zum Unendlichkeitsmoment steigert sich der Substratcharakter in den höheren Kategorien; er tritt mit deren zunehmender Komplexion in immer mehr kondensierter Form auf, bis er in der Substanzkategorie seinen eigentlichen Brennpunkt findet.

Die Alten stellten die Substanz in prinzipiellen Gegensatz zu den anderen Kategorien: sie ist dasjenige, worauf Größen, Beschaffenheiten, Relationen, Wirken, Leiden usw. bezogen sind, ihr ὑποκείμενον. Da nun alles Begreifen die Form dieser Kategorien hat, so blieb der Substanz von Rechts wegen nichts übrig als unerkennbar zu sein. Diese Konsequenz ist nicht überall deutlich gezogen, doch haftet sie den Fassungen der „Materie" im Gegensatz zur „Form" immer mittelbar an. Eine zweite Bedeutung der Substanz nimmt das Formmoment mit in sich auf und tritt an den Platz der höchsten Wesenheit. Gott als absolute Substanz ist das zentrale Philosophem des Mittelalters; die Seele als Substanz des Menschenwesens ist ihr mikrokosmisches Gegenstück. Beide zeigen einen deutlichen, nur selten ganz verkannten Einschlag des Irrationalen. In der „negativen Theologie" des ausgehenden Mittelalters findet dieses seinen genauen Ausdruck.

Digitized by Google

Kant reiht die Substanz wieder unter die anderen Kategorien ein; er macht sie als Moment der Beharrung zum Spezialfall der Relation. Denn Beharrung ist Bedingung der Veränderung. Veränderung aber ist nicht Entstehen und Vergehen (aus nichts und ins Nichts), sondern Umwandlung eines durchgehenden Identischen, das selbst nicht verändert wird. Aber eben dadurch wird es klar, daß Substanz nicht im Gesetz der Beharrung aufgeht, sondern vielmehr das Beharrende selbst hinter der Beharrung ist. Und dieses geht nicht in Relation auf. Sie ist unauflösliches Substrat, und zwar das Substrat im eminenten Sinne. Kants Einreihung der Substanz unter die Relationskategorien ist durch seine eigene Analyse der Veränderung widerlegt. Substanz und Relation stehen als nie koinzidierende Gegensatzglieder in Korrelation.

Substanz ist eine komplexe Kategorie. Um ihres Substratcharakters willen braucht ihr der Charakter des Gesetzes und der Relation nicht abzugehen. Nur darf sie nicht als in diesem aufgehend gefaßt werden. Das Beharrungsgesetz ist die rationale Kehrseite des irrationalen Substrates. In den Versuchen der Naturwissenschaft, die Substanz zu fassen — als Materie, Bewegung, Kraft, Energie — spiegelt sich dieser Doppelsinn der Substanz. Immer ist sie als das sich-Erhaltende gemeint, und immer kommen zu rationaler Fassung nur Formeln für die Erhaltung. Das sich-Erhaltende selbst hinter der Erhaltung bleibt unbewältigt. Sein Problem wird nur immer weiter hinausgeschoben. Sieht man auch davon ab, daß Formulierungen dieser Art niemals abschließend sein können, so ist doch evident, daß selbst eine abschließende Formel nur eine Fassung der Relation zwischen Beharrendem und Wechselndem wäre, das Wesen des Beharrenden selbst aber ganz unberührt lassen würde. Was eigentlich Materie, Kraft oder Energie ist, kann so wenig Wissenschaft als Philosophie beantworten. Alle Auskunft hat hier etwa die Form: es ist das unbekannte aber notwendige Gegenglied, auf das alle relationale Bestimmtheit des Wechselnden bezogen ist.

Aber auch mit der Substanz sind die kategorialen Typen des Substrates nicht erschöpft. Die höheren Kategorien haben jede ihr Substratmoment. Sehr lehrreich ist darin die Kausalität. Diese geht so wenig im Kausalgesetz auf, wie die Substanz im Beharrungsgesetz. Sie ist ein inhaltliches Gebilde, die Kausalreihe, die als verkettender Nexus alles Geschehen durchzieht und die Zeitreihe erfüllt. Sie macht nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt des Naturprozesses aus; sie ist der Modus des Wechsels der Akzidentien an der Substanz, fügt also zur letzteren die Determination der Veränderungsstadien hinzu. Die Reihe als solche ist die aufgelöste Substanz. Sie wälzt das Geschehen

Digitized by Google

aus der Unendlichkeit der Zeit her, auf eine ebensolche Unendlichkeit zu. Sie reißt nicht ab, weder extensiv noch intensiv. In ihr geht keine Kraft verloren, sie ist die Form der sich zeitlich erhaltenden, in aller Bewegtheit überzeitlichen Substanz. Aber dieses sich erhaltende Fließen ist in seinem substrathaften Wesenskern irrational.

b) Das Irrationale in Gesetz und Relation.

Relation, Form und Gesetz, die gemeinsam das Gegenstück zum Substratmoment bilden, haben von jeher als das Erkennbarste, ja als das eigentlich Rationale in den Kategorien gegolten. Wenn es gelang, etwas in Relationen aufzulösen, so galt es damit für verstandesgemäß erfaßt. Ja, im Idealismus identifizierte sich die Vernunft mit dem Gesetzestypus der Relationen und glaubte durch ihn den Gegenstand in sich einbeziehen zu können. Der Doppelsinn im Terminus der ratio leistete dem Vorschub.

Indessen steckt auch hier ein Vorurteil. Gesetz, Form und Relation stehen der ratio freilich viel näher als das Substrat, und was an den Kategorien erfaßbar ist, gehört fast ausschließlich ihnen an. Aber diese Nahstellung zur ratio ist als solche noch nicht totale Rationalität. *Auch Relationen und Gesetze können unerkennbar sein.* Relationalität und Gesetzlichkeit sind als solche nicht Rationalität.

Das läßt sich schon an den „logischen Gesetzen" aufzeigen. Der *Satz der Identität* „A ist A" bedeutet keine leere Tautologie. Er behauptet, daß A in bestimmter Hinsicht dasselbe ist wie in anderer Hinsicht. Die Urteile „A ist B" und „A ist C" reißen das Subjekt A nicht in zwei verschiedene Gebilde auseinander. Formelhaft läßt sich das ausdrücken als „A^1 ist A^2". Dieser Satz ist keine Selbstverständlichkeit, ist auch nicht in sich selbst einsichtig. Seine Gewißheit beruht nur darauf, daß er die Bedingung der Möglichkeit des Urteils überhaupt ist. Hebt man ihn auf, so läßt sich von A weder B noch C aussagen, weil jedes Prädikat, das nicht A selbst wäre, das A verändern müßte. Dasselbe gilt vom Schluß, der eben nur schließt, wenn der terminus medius identisch beharrt in der Verschiedenheit der Beziehung. Die Aufhebung dieser Identität ist die quaternio terminorum, und damit die Aufhebung des Schlusses selbst. Der Satz der Identität ist ein synthetisches Urteil, welches *nur aus den Konsequenzen einsichtig* ist, die an ihm hängen; d. h. er ist nur ex posteriori einsichtig. A priori kann man unmöglich wissen, ob A^2 noch dasselbe wie A^1 ist. Das logische prius ist wohl erste Bedingung der Erkenntnis aber nicht erstes Erkanntes, nicht cognitione prius.

Dasselbe gilt vom *Satz des Widerspruchs*. Daß „A nicht non A ist", kann in sich selbst nicht eingesehen werden; denn jedes synthetische

Digitized by Google

Urteil hat die Form „A ist non A". Die breitere Aristotelische Formel läßt das noch deutlicher erkennen: „Dasselbe kann demselben nicht zugleich und in derselben Hinsicht zukommen und nicht zukommen." Hier ist vierfache Identität die Voraussetzung, denn auch das „zugleich" ist eine Identität. Identität aber ist nicht in sich selbst einsichtig. Aber auch abgesehen davon: ist es evident, daß A nicht zugleich B und non B sein kann? Offenbar nicht. An sich könnten sich B und non B sehr wohl an einem A vertragen, wie der Fall der Möglichkeit zeigt. Evident ist vielmehr nur, daß eindeutige Urteile, Schlüsse, Sachverhalte, Erkenntnisse nur bestehen können, wenn A nicht zugleich B und non B sein kann. Nicht der Satz des Widerspruchs selbst also ist a priori einsichtig, sondern nur seine Unentbehrlichkeit, oder richtiger die Tatsache, daß *nur unter Voraussetzung seiner absoluten Geltung* Eindeutigkeit der Sache wie des Urteils möglich ist. Aber ob es solche Eindeutigkeit im Sein oder in der logischen Sphäre überhaupt gibt, und ob folglich ihre Voraussetzung zu Recht besteht, kann offenbar weder an ihm, noch sonstwie unmittelbar eingesehen werden. Das heißt aber, daß der Satz des Widerspruchs gerade als Satz, d. h. als Gesetz, *irrational* ist. Er wird dadurch nicht etwa zweifelhaft. Wohl aber erweist sich seine vielberufene „absolute Einsichtigkeit" als Vorurteil. Von ihm und dem Satz der Identität, sowie offensichtlich von allen logischen und außerlogischen Gesetzen, läßt sich vielmehr sagen: sofern sie überhaupt Gesetze sind, gelten sie absolut, aber dieses ihr Gesetztsein und Gelten besteht *unabhängig vom Grade ihrer Erkennbarkeit*. Sie würden bestehen, auch wenn die logische Reflexion sie sich gar nicht, auch nicht mittelbar, zur Evidenz bringen könnte.

Die Sachlage wird übersichtlich, wenn man die Perspektive auf die Mathematik ausdehnt. Die Mathematik gilt als Prototyp eines rationalen Gebietes. Aber sind ihre *Axiome* auch rational? Es ist allgemein bekannt, daß sie mathematisch nicht beweisbar sind. Aber sind sie wenigstens in sich selbst evident? Offenbar auch nicht. Sonst wäre es nicht nötig, sie an ihren Konsequenzen zu rektifizieren, was doch die Hauptarbeit aller mathematischen Axiomatik ist; und sonst würde auch die Philosophie keine Aufgabe darin finden können, sie weiter zu begründen. Diese Aufgabe spielt in der Philosophie von altersher eine breite Rolle. Schon Platon nannte die Axiome „Hypothesen", an denen nur evident ist, daß sie notwendige Voraussetzungen sind. Die gerühmte Rationalität der Mathematik erstreckt sich also gar nicht auf ihre ersten Gesetze, sondern nur auf das System der Zusammenhänge zwischen ihnen und dem Abgeleiteten. Wenn einen irgend etwas endgültig über die Irrationalität der letzten Gesetze belehren kann, so sind das die neuesten großen Fortschritte der Axiomforschung auf dem

Digitized by Google

Gebiet der Mengenlehre. Die neue Axiomatik zeigt ein wesentlich verschobenes Bild gegen die alte; und es kann wohl nach dieser Erfahrung nicht bezweifelt werden, daß wir auch mit ihr nicht die wirklich letzten Gesetze erfaßt haben. Wir stehen also mit der Gesetzesforschung in genau demselben Annäherungsprogreß, wie in aller anderen Prinzipienforschung auch; d. h. hinter allen rationalen Näherungswerten steht auch hier ein irrationaler Grenzwert. Nun befinden wir uns aber mit den logischen Gesetzen in genau derselben Lage, wenn auch hier der Progreß sich weniger fühlbar macht. Auch hier haben wir nur die Gewißheit aus der Konsequenz, d. h. eine im strengen Sinne bloß hypothetische. Auch hier also müssen wir uns bewußt sein, daß wir bestenfalls nur Näherungswerte der wirklich letzten, alles tragenden Gesetze kennen, und daß diese Gesetze selbst ein unerreichbares Ideal der Erkenntnis bilden, d. h. in ihrem eigentlichen Wesen irrational sind.

Steht es nun so schon mit den allereinfachsten Gesetzestypen, so ist a priori zu erwarten, daß sich der Einschlag des Irrationalen in den höheren Gesetzlichkeiten ebenso steigern wird, wie in den höheren Typen des Unendlichen und des Substrates. Schon die Kompliziertheit muß hier die Rationalität herabsetzen.

Um bei dem alten Beispiel der Kausalität zu bleiben, sei das hier in Kürze am eigentlichen Kausalgesetz (im Gegensatz zur substrathaften Kausalreihe) gezeigt. Rational ist an diesem Gesetz die durchgängige Abhängigkeit des Stadiums B (Wirkung) vom Stadium A (Ursache); in sehr einfachen Fällen ist sie sogar mathematisch faßbar. Aber nur die Funktion überhaupt ist an ihr erkennbar, nicht die Art des Funktionierens selbst. Der eigentliche Nexus, die innere Notwendigkeit des Hervorgehens von B aus A, bleibt vollständig unerkannt. Gerade dieser Nexus aber macht den Gesetzescharakter der Kausalität aus. Warum B nicht ausbleiben kann, wenn A vorhanden ist, kann kein Verstand durchschauen. Einsichtig ist immer nur, wie unter Voraussetzung des Gesetzes die Abfolge der Stadien im wirklichen Geschehen eine determinierte und den Elementen des jedesmaligen antecedens streng entsprechende ist. Aber die Voraussetzung selbst, d. h. das Gesetz selbst, das eigentliche Entspringen des B an A, bleibt jenseits aller Erkennbarkeit. Hier steht man vor einer deutlich fühlbaren Grenze der Begreifbarkeit. Sogar die Problemstellung, die über diese Grenze hinaus zielt, verliert die für alle lösbaren Probleme charakteristische Eindeutigkeit.

Dieser Einschlag des Irrationalen bedeutet aber keineswegs eine gegen das Kausalgesetz gerichtete Skepsis. Im Gegenteil, nur das klare Bewußtsein der ihm anhaftenden Irrationalität kann ihm die kritische Gewißheit verleihen. Die Scheu vor dem Irrationalen ist eine falsche

Digitized by Google

Maxime der Kategorienforschung. Nichts ist hierfür lehrreicher als der Vergleich mit dem Finalnexus, der so lange Zeit die Entwicklung des Natur-Weltbildes in seinem Banne gehalten hat. Hier soll erklärt werden, wie B aus A hervorgeht; dazu wird die natürliche, durch den Zeitlauf bedingte Richtung der Abhängigkeit umgekehrt und B als vorausgehender Zweck von A aufgefaßt. Man bemerkt dabei nicht, wie das plus an Hypothese, das damit gesetzt ist, auch ein neues Rätsel mitbringt: das Vorausbestehen des Zweckes involviert ein Vehikel seiner Setzung oder Seinsart vor der Verwirklichung. Damit gerät man in haltlos metaphysische Spekulation. Im Kausalnexus ist dieser Übergriff vermieden. Hier wird nichts erklärt, sondern nur schlicht formuliert, daß eine durchgehende Verknüpfung besteht, und daß das Erkennbare an ihr die geradlinige Struktur der Determination des Späteren aus dem Früheren ist. Das ist ein weise beschränktes Minimum an rationaler Bestimmung, ein hypothetisch-kritischer Versuch, ein an sich irrationales Verhältnis annähernd zu fassen.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in den höheren Kategorien noch eine Fülle unerkannter Gesetzlichkeit, Formungen und Relationen steckt. Und man braucht nur an die Gesetze des Lebendigen zu denken, um zu begreifen, daß diese Fülle des Unerkannten auch im wesentlichen unerkennbar sein dürfte. Die Voraussetzung des Relationalismus ist ein prinzipieller Irrtum. Gesetzt, es gelänge alles Sein in reine Relationen aufzulösen und alles Substrathafte zu eliminieren, die Welt würde dadurch nicht rational werden. Nichts bürgt uns dafür, daß die seiende Welt nicht von unzähligen Relationen zusammengehalten ist, die der Erkenntnis unzugänglich sind. Seiende Relationen und Gesetze sind eben an sich nicht rationaler als Substrate. Der Gradunterschied der Erkennbarkeit, der hier πρὸς ἡμᾶς besteht, könnte leichtlich auf einem πρῶτον ψεῦδος beruhen. Man vergißt nur zu leicht, daß Fassungen und Formulierungen von Gesetzen nicht die seienden Gesetze selbst sind.

Damit fällt das stärkste Argument des Idealismus hin, und mit ihm der gefährlichste Einwand gegen die Ontologie. Wenn der Verstand dem Sein Gesetze gibt, so kann das Sein nur Erscheinung sein. Erweist aber der Verstand sich als unfähig die Gesetze des Seins, ja seine eigenen Gesetze, zu erfassen, so kann er sie auch weder sich selbst noch dem Sein gegeben haben. Dann ist das Sein Ansichsein; und Erkenntnis ist, soweit überhaupt sie besteht, Repräsentation des Ansichseienden.

i) Der Notwendigkeitsmodus der Kategorien.

Kategorien haben Notwendigkeitscharakter. Sofern sie Gesetze sind, ist das eine Selbstverständlichkeit, denn die bloße Möglichkeit der

Digitized by Google

Ausnahme schon hebt das Gesetz auf. Aber was bedeutet diese Notwendigkeit, sofern sie erkennbar ist? Offenbar nicht, daß die Kategorien selbst notwendig sind, sondern nur daß die Gegenstände, soweit sie von ihnen determiniert sind, notwendig so sein müssen, wie sie sind.

Die Kategorien sind πρὸς ἡμᾶς zufällig. An sich können sie deswegen sehr wohl notwendig sein; ja man kann nicht umhin anzunehmen, daß sie es sind, weil sonst alles Seiende, einschließlich des Bewußtseins und der Erkenntnis, ebensogut anders sein könnte als es ist; was der unverrückbaren Bestimmtheit der Phänomene widersprechen würde. Aber diese ihnen selbst anhaftende Notwendigkeit ist in ihrem Wesen unerkennbar. Sie ist sogar in höherem Grade unerkennbar als die Strukturelemente der Kategorien. Denkt man sich das Wesen von Einheit, Kontinuum, Dimension, Raum, Zeit, Kausalität restlos erkannt, so wird deswegen doch nicht verständlich, warum gerade diese Prinzipien walten und nicht andere, warum sie im einzelnen die Struktur haben, die sie tatsächlich haben, und warum also die Welt so beschaffen ist, wie sie ist: warum Dimensionen continua sind, warum sie aufeinander bezogen sind, warum der Naturraum drei Dimensionen, die Zeit Richtung und Fluß hat, warum der Kausalnexus dem Zeitfluß folgt und warum jeder Verschiebung der Ursache eine solche der Wirkung entspricht. Dieses Warum ist überall grundsätzlich unbeantwortbar.

Gewiß lassen sich hier höhere, uns verborgene Zusammenhänge annehmen, in denen die Notwendigkeit einzelner kategorialer Momente wurzelt. Aber weder sind diese erkennbar, noch könnte durch sie, wenn sie erkennbar wären, die Frage beantwortet werden. Denn in ihnen wäre dieselbe Notwendigkeit schon vorausgesetzt. Das Problem wäre nur verschoben.

Dieser Grenzfrage aller Kategorienforschung gegenüber, die für den Rationalismus katastrophal ist, sucht sich der letztere durch die Auskunft zu retten, es läge im Wesen der Prinzipien, kein weiteres „Warum" zuzulassen. Dann wäre die Frage eine „falsch gestellte". Das ist eine ignava ratio. In Wahrheit hat die Frage einen ganz präzisen Sinn. Falsch gestellt könnte sie höchstens in dem Sinne sein, daß sich die Vernunft mit ihr zuviel zumutete; d. h. es kann sehr wohl ein Warum der Prinzipien geben, auch wenn die Vernunft sich nichts positives dabei denken kann. Die ratio kann unter dem Warum nur Abhängigkeit von einem anderen verstehen, und diese Abhängigkeit ist es, die in den Prinzipien ihre Grenzen findet. Die Prinzipien dagegen könnten sehr wohl einen anderen Notwendigkeitstypus haben, ein in sich selbst ruhendes Nicht-anders-sein-können. Sie könnten causa sui sein.

Die causa sui ist nur vom Standpunkt der ratio aus ein Widerspruch in sich selbst. Der Widerspruch wird in sie erst hineingetragen

Digitized by Google

durch Übertragung des rationalen Abhängigkeitsverhältnisses auf ein spezifisch Irrationales. Daß erste Obersätze und Oberbegriffe im Erkenntnisgebiet unableitbar, resp. undefinierbar sind, gibt jedermann zu. Daß sie der Einsicht nur hypothetisch von den Konsequenzen aus zugänglich gemacht werden können, läßt sich nicht bestreiten. Auf das ontologische Verhältnis zwischen seienden Prinzipien und seiendem Konkretum ist diese rückläufige Fundierung nicht übertragbar. Sie ist nur der ratio cognoscendi eigentümlich, und im Seinszusammenhange gibt es nichts, was sich ihr vergleichen ließe. Es hat also keinen Sinn zu sagen, die Prinzipien seien auch ontologisch nur hypothetisch in bezug auf das Abhängige notwendig. Hypothese ist Sache der Erkenntnis; hypothetisch können nur Fassungen oder Begriffe von Prinzipien sein, nicht die Prinzipien selbst. Ihre Notwendigkeit kann also nicht die der Zusammenhänge sein, sondern nur eine an ihnen selbst seiende, d. h. eine ansichseiende. Die Unableitbarkeit der Prinzipien deckt sich mit ihrer gnoseologischen Zufälligkeit. Denn ontologisch ist sie die vollkommene Irrationalität der von ihnen ausgehenden Notwendigkeit.

An dieser Sachlage ändert sich nichts, wenn man das Problem auf das System aller Kategorien als Ganzes überträgt. Gewiß könnte die einzelne Kategorie im Zusammenbestand aller ihr weiteres Warum haben. Dann bekämen wir unter den Kategorien einen Typus gegenseitiger Notwendigkeit. Seit Platons Zeiten hat sich die Dialektik damit beschäftigt, einer solchen auf die Spur zu kommen. Ihr verdanken wir die Einsicht wichtiger Wesenszusammenhänge. Aber die hier in Frage stehende Notwendigkeit wird dadurch nicht rational. Denn erstens erschöpft sich das System der Kategorien nicht in dem wenigen, was Dialektik sichtbar machen kann, und nur am Ganzen könnte das Warum der einzelnen Kategorie faßbar werden; das System selbst ist eben nicht weniger irrational als seine Glieder. Zweitens hat diese Art Notwendigkeit auch im Falle totaler Übersicht nur den Wert der Diallele; gerade die Wechselbedingtheit als solche würde Relativität der Glieder bedeuten, es sei denn, daß das Ganze auch an sich notwendig wäre. Und damit ist drittens die alte Frage nur verschoben; was an der einzelnen Kategorie irrational blieb, würde nun an ihrem System ebenso irrational sein. Man sähe wohl ein, daß das System einen Notwendigkeitscharakter haben müßte, aber nicht worin dieser wurzeln könnte. Die causa sui wäre nicht überwunden. Das System wäre causa sui.

35. Kapitel. Der Begriff des Irrationalen und seine Aporie.

a) Der falsche Begriff des Irrationalen und seine Selbstaufhebung.

Das Vorhandensein des Irrationalen nachzuweisen ist leichter als seinen Begriff zu bestimmen. Diesem hängen immer noch gnoseo-

Digitized by Google

logische Schwierigkeiten an, von deren Auflösung seine Klarstellung abhängt, — Aporien, die nicht in bloß standpunktlichen Mißverständnissen bestehen, wie die oben (Kap. 33) aufgelösten. Tatsächlich ist das Irrationale vielfach um dieser ihm anhaftenden Aporien willen verleugnet worden. Sie sind denen des Ansichseins verwandt, decken sich aber nicht mit ihnen.

Nimmt man das Irrationale in absoluter Bedeutung, so schließt es nicht nur die Erkennbarkeit, sondern auch die Denkbarkeit aus. Denken läßt sich vieles, was nicht erkennbar ist. Ist also das Irrationale bloß unerkennbar, so kann es deswegen wohl denkbar sein. Dann aber ist es nicht absolut irrational. Das Denken ist an die Formen der ratio gebunden, es kann nur logisch vorgehen. Vom Alogischen kann es nur das leere Begriffsschema durch Negation bilden. So aber ist der irrationale Gegenstand nicht gemeint, sondern gerade als bestimmter, in bestimmter Denkrichtung liegender, d. h. in bestimmter Angliederung an das Rationale. Gewisse positive Relationen zum Bekannten müssen in ihm gewahrt sein; in diesen muß eine gewisse Bestimmbarkeit für das Denken vorliegen. Und mit der Denkbarkeit wird auch die Erkennbarkeit wieder involviert. Damit aber ist die Irrationalität im strengen Sinne schon durchbrochen und durch einen gewissen Grad von Rationalität eingeschränkt, das der ratio Transzendente hat eine Schattierung von Immanenz gewonnen, die seinen Begriff zweideutig macht.

Das absolut Irrationale müßte schlechthin bewußtseinsfremd sein. Es würde die Erkenntnis ganz unberührt lassen. Ein Standpunkt, der ein solches behauptete, wäre Agnostizismus. Ein strenger Agnostizismus aber könnte nicht einmal darum wissen, daß er Agnostizismus wäre. Was sich denken läßt — und sei es auch nur philosophisch spekulativ — hat schon einen Schimmer von Rationalität. Das „Ding an sich" im agnostischen Sinne ist immer mit Recht abgelehnt worden. Es könnte nicht einmal Gegenstand des Zweifels sein. Auf ein absolut Irrationales könnte die Erkenntnis nicht hinponderieren. Diese Ponderanz aber ist ja gerade das Anzeichen des Irrationalen für die philosophische Erkenntnis.

Von idealistischer Seite ist daher der Versuch gemacht worden, das Irrationale als „Rationales höherer Ordnung" zu fassen[1]). Der Standpunkt, der sich hieraus ergibt, ließe sich als „potenzierter Rationalismus" bezeichnen. Nach ihm ist die menschliche ratio nur eine niederste Stufe der Erkenntnis, über der sich entsprechend der Höhe der Irrationalität höhere Stufen der Rationalität erhöben, bis hinauf zur absoluten

[1]) Streng durchgeführt ist dieser Versuch bei W. Sesemann, Das Rationale und Irrationale im System der Philosophie, Logos II. 1911/12, S. 208—241.

Digitized by Google

ratio, die alles Seiende mit ihrer Reichweite umspannen würde und dem intellectus infinitus gleichkommen müßte.

Damit eröffnet sich eine Diskussion des Irrationalen, die alle philosophischen Teilgebiete durchzieht und überall das ontologische Wesen des Gegenstandes in seinem zentralen Punkt betrifft. Sie läßt sich exemplarisch am Erkenntnisgegenstande beleuchten.

b) Indirektes Verhältnis zwischen den Ordnungen des Seins und denen der Rationalität.

Die Forderung der Erkennbarkeit, und die noch engere der Denkbarkeit überhaupt, darf man sich nicht künstlich schwieriger machen, als sie dem vorliegenden Problem nach ist. Man muß ihr zunächst einen eindeutigen Sinn geben. Denn an sich ist sie zweideutig, und an dieser Zweideutigkeit hängt die Aporie. Sie geht von der Alternative aus: das Seiende ist entweder erkennbar oder unerkennbar. Aber das ist keine vollständige Disjunktion möglicher Fälle. Auf ihr läßt sich kein modus tollendo ponens aufbauen. Die Erkennbarkeit kann auch eine partiale sein. Sie kann unzählige Abstufungen haben. Und möglicherweise sind gerade die absoluten Extreme der Stufenreihe nur Fiktionen.

Am Naturgegenstand sehen wir, daß immer nur ein endlicher Teil an ihm erkennbar ist gegenüber einem unendlichen Rest, der unerkennbar bleibt. Naturerkenntnis ist demnach im allgemeinen nur Minimalerkenntnis, und es wäre wenig bezeichnend für ihren Gegenstand, wenn man ihn daraufhin als „rational" ansehen wollte; dennoch ist er auch nicht schlechthin irrational, er hat einen gewissen Grad von Rationalität. Er darf als partial-rational, oder zum mindesten doch als minimal-rational gelten.

Wenn man nun daraufhin den ganzen irrationalen Rest an ihm als „Rationales höherer Ordnung" auffaßt, so ist man gezwungen, dafür auch eine ratio höherer Ordnung anzunehmen. Ob es eine solche neben der menschlichen ratio gibt, läßt sich nicht einsehen — und zwar nicht nur nicht vollkommen einsehen, sondern überhaupt nicht. Es gibt für eine ratio höherer Ordnung keinerlei greifbare Anzeichen, weder in der Erfahrung noch a priori; sie ist eine vollkommen in der Luft schwebende Behauptung, in der das unvermeidliche Minimum an Metaphysik, welches durch das Problem zu rechtfertigen wäre, weit überschritten ist.

Wenn es also auch außer Zweifel stehen sollte, daß für eine höhere Vernunft das für uns Irrationale rational wäre, so ist es dennoch eine Erschleichung, wenn man es aus diesem Grunde als „Rationales höherer Ordnung" bezeichnet, weil wir in Wirklichkeit eben doch nur vom Ge-

Digitized by Google

sichtspunkt menschlicher Vernunft aus urteilen können. Bleibt man aber in den Grenzen des gegebenen Erkenntnisphänomens und macht die menschlich-endliche ratio — einschließlich ihrer möglichen Erweiterungsfähigkeit — zum Maßstabe der Erkennbarkeit, so muß man umgekehrt feststellen, daß der Erkennbarkeitsgrad mit dem Aufsteigen der Spekulation zu höheren Gesichtspunkten nicht zunimmt, sondern entschieden abnimmt, daß also gerade die Rationalität des Gegenstandes höherer Betrachtungsweise eine niedere ist.

Der unendliche Rest am Naturgegenstande ist also nicht ein Rationales höherer Ordnung, sondern ganz evidenterweise ein Rationales niederer Ordnung. Denn gerade der ratio zugänglich ist er in geringerem Maße, etwa bloß in allgemeinen Antizipationen. Daß er ein Seiendes höherer Ordnung sein dürfte, bleibt deswegen sehr wohl möglich. Aber dann ist dieses als solches gerade ein Irrationales höherer Ordnung.

Diese ontologische Umkehrung des Sachverhalts läßt sich auf allen Gebieten nachweisen, die ein Irrationales zum Gegenstand haben. Am ehesten könnte man geneigt sein, sie auf mathematischem Gebiet zu beanstanden, wo das Irrationale noch die bei weitem größte Zugänglichkeit zeigt, weil es prinzipiell aus der logischen Sphäre gar nicht heraustritt und sich ganz deutlich bloß relativ gegen das Rationale abstuft. Das mathematisch-Irrationale ist zwar ein höheres mathematisches Gebilde als das Rationale (die endliche Zahl), aber es ist nicht von höherer, sondern von niederer Rationalität. Das wird besonders klar, wenn man auf die Rolle blickt, welche die „transzendente Zahl" spielt. In den eigentlichen Rechnungen kommt sie in ihrer ganzen Irrationalität gar nicht vor, an ihre Stelle treten Abbreviaturen, die dem Grenzwert beliebig nah gewählt werden können. Mit den unendlichen Stellen von π und e wird nicht gerechnet, ja nicht einmal mit allen bekannten, sondern nur mit einigen wenigen. Ihre Totalität kommt nur in abstracto, in der mathematischen Spekulation vor. Der Schluß ist unvermeidlich: für unsere menschliche ratio, die einzige, die wir kennen, sind π und e von niederer Rationalität. Sie kommen mit ihrem vollen mathematischen Sein gar nicht in ihr vor, sie bleiben in ihr immer nur ein Angedeutetes, Gemeintes, durch Symbole oder Abkürzungen Vertretenes. Ihr volles Wesen bleibt ewig im Hintergrunde des Angedeuteten, jenseits der ratio. Der mathematische Begriff ist nicht das mathematische Sein; er faßt es nur approximativ. Den seienden Hintergrund erfaßt das Denken auch hier nur von der ihm zugekehrten Seite. Diese ist für die Rechnung gekennzeichnet durch die Reichweite der endlichen Zahl. Auf diese geht alle positive Bestimmung zurück. Durch sie ist wenigstens Approximation realer Größen, Kurven, Bewegungen möglich, über sie nimmt alles

Digitized by Google

mathematische Erfassen des Seins den Weg. Die endliche Zahl ist unter den Stufen des Mathematischen die rationalste, also die höchste, und nicht die niederste Ordnung des Rationalen. Sie ist nichts anderes als das Ausgangsniveau der mathematischen ratio.

Die reine Mathematik ist freilich an dieses Niveau keineswegs gebunden, sie fußt nur auf ihm mit ihren ersten Ansätzen und muß alles hierher zurückleiten, was sie zahlenmäßig bestimmen will. Aber es ist ein Unterschied zwischen der rein in Symbolen verfahrenden Mathematik und der rechnerischen Anwendung. Die reinen Wesensverhältnisse sind das mathematisch Frühere, die Rechnung beruht auf ihrem Gefüge. Aber das an sich Frühere und Wesenhaftere ist nicht das Rationalere. Es ist das Bedingende der mathematischen Erkenntnis, aber seine Erkennbarkeit gehört nicht mit zu diesem Bedingungscharakter. Die reine Spekulation, die es mit der höheren Ordnung der mathematischen Verhältnisse zu tun hat, braucht daher nicht rationaler zu sein als die Rechnung, die sich innerhalb der niederen Ordnung bewegt. Das mathematisch Irrationale involviert zwar Gebilde höherer Ordnung, aber diese sind kein Rationales höherer Ordnung, sondern — wie gerade die neueren Theorien beweisen — ein in jeder Hinsicht höheres Irrationales. Die Ordnungen des Aktual-Unendlichen haben diesen Sachverhalt über jeden Zweifel erhoben.

Dasselbe Verhältnis kehrt nun an den Ordnungen des Naturgegenstandes wieder. Die sogenannte „mathematische Naturwissenschaft" zeigt den Gegenstand von seiner faßbarsten Seite, d. h. von derjenigen, die den höchsten Grad von Rationalität zeigt. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese Art von Gegenstandserfassung an das tiefere Innenwesen des Naturgegenstandes heranreiche. Im Gegenteil, es gibt Anzeichen dafür, daß diese rationalste Seite an ihm nur eine Außenseite ist, ihn auf niederster Stufe zeigt. Das Schema der mathematisierenden Betrachtung ist ein rein quantitatives, es löst alle Qualitäten, Relationen, ja der Tendenz nach auch die Substrate in Quantität auf. Diese Vereinfachung des Naturbildes ist eine Rationalisierung, die vom Standpunkt einer ratio, die sich nicht umschaffen kann, sondern den Gegenstand fassen muß, wo und wie sie ihn eben zu fassen bekommt, berechtigt ist. Aber sie wird unberechtigt, wenn sie ihre Einseitigkeit für Einfachheit des Gegenstandes hält. Dieser geht eben im mathematisch vereinfachten Schema der ratio nicht auf. Das quantitativ Faßbare ist zwar die höchste mögliche Ordnung des Rationalen am Gegenstande, die Seite seiner größten Erkennbarkeit, aber nicht die ontologisch höchste und wesentlichste Ordnung der Gegenstandsbestimmtheit. Denn diese ist von geringerer Erkennbarkeit, eine niedere Ordnung des Rationalen.

Digitized by Google

Daß sich hinter der mathematischen Schicht des Gegenstandes weitere Schichten erheben, die weniger zugänglich sind, davon legen die komplexeren Naturphänomene Zeugnis ab. Es ist gar nicht nötig hierbei gleich an den lebendigen Organismus zu denken; Chemie, Optik, Elektrodynamik sind voller Probleme, die einen um so sicherer davon überzeugen, je tiefer man in sie eindringt. In der allgemeinen Relativitätstheorie eröffnet sich sogar der Ausblick auf die Bedingtheit und Beschränktheit aller quantitativen Gegenstandsbestimmungen. Aber der Grad der Irrationalität steigt rapide mit jedem Schritt des Vordringens hinter die quantitative Schicht des Gegenstandes. Die aufsteigenden Ordnungen der Gegenstandserfassung sind absteigende Ordnungen der Rationalität.

c) Relativität des Irrationalen und die realen Relationen zur ratio.

Auf die höheren Stufen des Irrationalen zu, die zugleich niedere des Rationalen sind, ponderiert die Erkenntnistendenz. In ihnen hat sie ihr Schwergewicht, ihr reales Attraktionszentrum. Gäbe es hier zwischen Rationalem und Irrationalem einen ontologisch absoluten Grenzpunkt, so wäre nicht zu verstehen, wie sich die Erkenntnis auch nur der Tendenz nach auf das Irrationale erstrecken könnte.

In Wahrheit ist die Grenze *verschwimmend*. Das Rationale geht in Abstufungen ins Irrationale über. So kann sich das vorgreifende Problembewußtsein immer einen Schritt weiter erstrecken als die Erkennbarkeit. Dadurch aber ist die Erkenntnis von vornherein ganz fest über das Erkennbare hinaus *auf das Unerkennbare bezogen*. Sie hat ein deutliches *Bewußtsein seines Vorhandenseins*. Denn im Sein als solchem ist die Grenze der Erkennbarkeit indifferent, sie besteht nur für die ratio, und alle ontologischen Beziehungen walten ungehindert über sie hinüber und herüber. Damit aber löst sich die Aporie des Irrationalitätsbewußtseins. Wie es für die Erkenntnis kein absolut Rationales gibt, so auch *kein absolut Irrationales*. Das Irrationale erscheint immer nur als die ins Unendliche verlaufende Perspektive des in bestimmter Blickrichtung stufenweise verblassenden Rationalen.

Der Gedanke des absolut Irrationalen, der Begriff des an sich Unbegreiflichen, ist zwar sehr wohl möglich und keineswegs widersprechend. Aber für das Gegenstandsproblem spielt er insofern keine wesentliche Rolle, als er in seiner ganzen Schwere gar nicht benötigt wird. Es bleiben immer *reale Relationen* zwischen dem Unerkennbaren und dem Erkennbaren bestehen. Und an diesen rankt sich der Gedanke fort. Das der Reichweite unserer ratio im Sein Transzendente ist auf diese Weise niemals ein „Abgelöstes" (absolutum) im buchstäb-

Digitized by Google

lichen Sinne, sondern immer noch ein real-ontisch mit ihr Zusammenhängendes. Es behält immer noch einen, wenn auch verschwindenden, Rest von Rationalität, d. h. von Immanenz in bezug auf die Reichweite der ratio im Sein. Das Irrationale am Erkenntnisgegenstande bleibt durch gewisse Seinsrelationen gleichsam mit dem Rationalen verbunden; sein Vorhandensein wenigstens bleibt von ihm aus sichtbar. Und die Problemrichtung, in der es liegt, ist von ihm aus bestimmbar.

Ein absolut Irrationales steht also hier nicht in Frage. Wenigstens kann ein solches immer nur an gewissen Teilen oder Seiten des Gegenstandes bestehen. Dann aber ist der Gegenstand eben nicht total, sondern nur partial irrational. Ganz verkehrt wäre es aber daraus zu schließen, es müsse alles am Gegenstande rational sein, oder gar alles scheinbar Transzendente müsse in Wahrheit dem Umkreis des Denkbaren immanent sein. Man käme damit wieder der idealistischen Formel entgegen, das Sein müsse dem Bewußtsein immanent sein. Und da es sich hier nicht um eigentliche Erkennbarkeit, sondern nur um Denkbarkeit handelt, so wäre die Formel dann eine noch engere: Immanenz des Seins im Denken. Dabei wäre das Ansichsein des Gegenstandes schon a limine abgewiesen und das eigentliche Erkenntnisproblem verkannt. Um ein wirkliches Enthaltensein des Seins im Denken kann es sich eben gar nicht handeln, sondern nur um sein Repräsentiertsein im Denken. Das Denkgebilde ist niemals der Denkgegenstand, sondern nur Repräsentant im Denken. Es fällt mit ihm auch dann nicht zusammen, wenn es sich inhaltlich mit ihm deckt. Im Irrationalitätsproblem aber handelt es sich um solche inhaltliche Seiten des Gegenstandes, die der Gedanke nicht mit repräsentieren kann, die also auch der Repräsentationsfunktion und ihrer äußersten Reichweite im Sein transzendent bleiben.

In diesem Sinne ist die Denktranszendenz, von der hier die Rede ist, von der allgemeinen Bewußtseinstranszendenz zu unterscheiden. Dem Bewußtsein transzendent ist auch der objizierte Teil des Seienden. Der ratio, als Reichweite der Repräsentierbarkeit im Sein, ist aber nicht einmal alles Transobjektive, sondern nur sein transintelligibler Rest transzendent. Und es fragt sich jetzt, wie weit auch dieses Transintelligible noch der Denkbarkeit zugänglich ist, einen Rest von Rationalität behält. Die Reichweite der Denkbarkeit im Transobjektiven ist größer als die der Erkennbarkeit. Um dieses Weiterreichen der Denkbarkeit handelt es sich hier als um ein Minimum an Rationalität, um eine Art Ebendenkbarkeit, die dank ihrer inhaltlichen Unerfülltheit über die Erkennbarkeit hinausragt.

Der Präzisierung des ontologischen Verhältnisses, das diesem Charakter des „noch eben Denkbaren" zugrundeliegt, kann man am

Digitized by Google

ehesten nahekommen, wenn man den gegebenen Relationen des Erkennbaren zum Unerkennbaren unbefangen nachgeht. Denn solche Relationen sind vorhanden, die Einheit des Gegenstandes setzt sie voraus. Sie liegen nur gemeinhin über den Kreis der Betrachtung hinaus. Die ontologische Reflexion besteht in der Bewußtmachung dieser Relationen. Die ratio kann ein Bewußtsein ihres Vorhandenseins haben, wenn auch nicht ein solches ihrer näheren Beschaffenheit. Aber diese Relationen zeugen natürlich auch in ihrer Bewußtmachung nicht von Immanenz des Irrationalen in der ratio, geschweige denn von Immanenz des Seins im Denken (Denkimmanenz), sondern umgekehrt von der Immanenz der ratio im Irrationalen resp. von der Immanenz des Denkens im Sein (Seinsimmanenz). Diese ontologische Immanenz hat den einfachen Sinn einer totalen Einbettung des Rationalen in eine größere Sphäre des Irrationalen, in deren durchgehende Relationen es vollkommen einbezogen ist und auf deren ansichseiende Bestimmtheiten es auch da noch bezogen bleibt, wo ein Bewußtsein der Bezogenheit nicht hinreicht. Sie ist die totale Einbettung des Denkens, und mit ihm der gesamten Erkenntnis in das Sein. Solange man Relationen ausschließlich für eine Sache des Denkens hält, ist diese Einbettung in sich widersprechend. Hat man sich aber einmal überzeugt, daß Relationen ebenso irrational sein können wie Substrate (vgl. Kap. 34 h.), so macht der Gedanke ontisch realer, über den Denkzusammenhang hinausgehender Relationen, und mit ihm die Einbettung der ratio in das Sein, nicht die mindeste Schwierigkeit.

d) Seinsimmanenz und Denkimmanenz.

Diese Umkehrung der idealistischen Auffassung des Erkenntnis-Sachverhalts entspricht im weitesten Maße der natürlichen Auffassung. Charakteristisch für diese ist, daß der Gegenstand als ansichseiend angesehen und der Gedanke, ungeachtet seiner Tendenz dem Gegenstande adäquat zu werden, dennoch von ihm unterschieden wird. Ebenso charakteristisch aber ist die Auffassung, daß das Denken selbst und mit ihm das ganze erkennende Subjekt, als etwas Seiendes unter anderem Seienden angesehen wird, das sich dem Sein des Gegenstandes ontologisch gleichwertig gegenüber findet und mit ihm in Seinsrelationen steht, von denen die Erkenntnisrelation nur eine ist.

Alle Relationen sind im Grunde Seinsrelationen, mögen sie nun das Bewußtsein berühren oder nicht. Das Bewußtsein ist vollkommen getragen von sich in ihm kreuzenden Seinsrelationen; es besteht durch sie, hat in ihnen seine Bedingungen, ist in sie eingebettet. Sofern aber das Bewußtsein Träger der Erkenntnis, des Denkens und schließlich überhaupt der ratio ist, so müssen auch die in der ratio sich kreuzenden

Digitized by Google

[illegible] zugleich **Relationen der ratio zum Irrationalen** [illegible] die ratio wiederum diese in sie eingehenden Relationen [illegible] verfolgt, muß sie an ihnen auch vom Sein, resp. vom [illegible] Sein gewisse Züge erfassen können.

[illegible] ist aber gewiß, daß es ein schiefes Bild gibt, wenn man aus [illegible] Grunde alles Seiende schlechtweg für rational erklärt. Die [illegible]barkeit", die aus dieser Relationalität resultiert, ist eine so [illegible] Stufe des Rationalen — gleichsam Rationalität im status [illegible] — daß ihr Gegenstand wirklich nur sehr oberflächlich und [illegible] irreführend „rational" genannt werden könnte. Er ist, wenn [illegible] will, höchstens **minimal-rational** zu nennen; in seinem [illegible] unendlichen Wesen aber ist er irrational, d. h. er ist zugleich [illegible]**nal-irrational**. Die minimale Rationalität, oder die Eben[illegible]barkeit, genügt aber, um das Irrationale zu einem sinnvollen [illegible] zu machen und es vom agnostischen Nichts aufs schärfste zu [illegible]scheiden. Sein eigentlicher Irrationalitätscharakter wird dadurch [illegible] aufgehoben. Denn gemeint ist damit immer der Gegenstand, [illegible] er nicht erkannt wird.

Man könnte auf Grund der minimalen Rationalität dieses Irratio[illegible]alen sogar die Formel der Denkimmanenz neben der der Seins[illegible]immanenz bestehen lassen, vorausgesetzt, daß man jeden subjektivistisch-idealistischen Nebensinn an ihr fallen läßt und unter Denken die objektive Reichweite des Denkens am Gegenstande versteht. In gewissem Sinne ist dann nicht nur das Denken dem Sein, sondern auch das Sein dem Denken immanent. Damit würde jene **durchgehende Denkbezogenheit** des Irrationalen festgehalten sein, die Kant als Intelligibilität des Dinges an sich gewahrt wissen wollte. Aber dieser Terminologie bleibt eine gewisse Zweideutigkeit anhaften. Denn der Seinsgrund dieser prinzipiell nirgends ganz versagenden Denkbarkeit liegt eben doch nicht in einer Einbettung des Seins ins Denken, sondern des Denkens ins Sein. Außerdem wäre festzuhalten, daß sich auch dieser sehr zweischneidige Sinn der Denkimmanenz nicht auf eigentliche Erkennbarkeit bezieht, und daß es nicht angeht — wozu die idealistische Denkschulung immer neigt — sie in eine Erkenntnisimmanenz des Seins umzudeuten. Sie haftet eben nicht einem Intelligiblen, sondern vielmehr einem Transintelligiblen an. Man vergißt nur zu leicht, daß nicht alles, was gerade nur denkbar ist, auch erkennbar zu sein braucht.

Die ontologische Umprägung der idealistischen Denkimmanenz des Seins in eine Seinsimmanenz des Denkens bedeutet die **Umkehrung der „kopernikanischen Tat" Kants**. Wie dort die Vernunft dem Sein übergeordnet wurde, so hier das Sein der Vernunft. Genau genommen paßt aber der Vergleich mit Kopernikus viel besser auf die

Digitized by Google

ontologische Revolution der Denkweise als auf die idealistische Kants. Das natürliche Denken sieht den eigenen Standort als ruhenden Pol an, um den sich das Himmelsgewölbe drehen soll; das kopernikanische gliedert ihn in ein größeres System von Bewegungen ein, in welchem er selbst das Sekundäre und Bewegte ist. Kant aber gab umgekehrt dem Subjekt die Rolle des ruhenden Pols, um den die Objekte sich bewegen und gruppieren; sein gnoseologisches Weltbild ist subjektozentrisch, alles in ihm dreht sich um den Standort der Vernunft. Die ontologische Umkehrung nun stellt die Analogie mit der kopernikanischen wieder her; sie gliedert die Vernunft in ein größeres Seinssystem ein, das sich nicht nach ihr richtet und bewegt, in welchem sie vielmehr selbst das Abhängige und Sekundäre ist. Hier wird die Dezentralisation des Weltbildes πρὸς ἡμᾶς wieder hergestellt.

Das allgemeine Schema dieser neuen Revolution, die im Gegensatz zur Kantischen und zur astronomischen eine Rückkehr zur natürlichen Einstellung bedeutet, ist die Formel der Immanenz des Denkens im Sein, die Einbettung der ratio in das Irrationale.

IV. Abschnitt: Methodologische Grundfragen.

36. Kapitel. Projektive Begriffsbildung der Ontologie.

a) Wissenschaftliche und philosophische Begriffsbildung.

Die Bildung ontologischer Begriffe bietet natürlich eine Reihe von Schwierigkeiten dar. Der Gegenstand leistet ihr durch seine Fernstellung und Abgekehrtheit eine ganz spezifische Art von Widerstand. Nicht erst die partiale Irrationalität, sondern schon die einfache Bewußtseinstranszendenz macht ihn zum an sich Unbegrifflichen. Ein jeder Immanenzstandpunkt hat in dieser Hinsicht unvergleichlich leichteres Spiel. Sein Stoff liegt in einer Ebene mit den Begriffsformen, die ihn fassen sollen. Aber er bezahlt das leichte Spiel mit dem Verfehlen des Erkenntnisproblems.

Indessen fehlt es nicht an methodologischen Orientierungspunkten für die Aufgabe der ontologischen Begriffe. Die Naturwissenschaft ist von Grund aus ontologisch eingestellt, und alle ihre Begriffe sind Versuche, im Gegensatz zur immanenten Bewußtseinswelt ein ihr transzendentes und heterogenes Natursein mit den logischen Mitteln der ratio zu fassen. Ihre Begriffsbildung befindet sich daher von vornherein in einem gewissen Gegensatz zu den Formungen desjenigen Bewußtseins, welches sie betreibt. Das Absehen von subjektiv mitgebrachten Vorurteilen, die Überwindung unvermeidlicher Fehlerquellen in Beobachtung und Experiment sind die charakteristischen Züge dieser auf

Digitized by Google

das Objekt als ansichseiendes eingestellten Orientierung. Jeden Begriff, jede Hypothese muß sich das wissenschaftliche Denken erst in solchem bewußten Absehen von sich selbst, im Ausschalten seiner subjektiven Bedingtheit, abringen.

Was die Wissenschaft kann, muß die Philosophie auch können. Sie arbeitet tatsächlich unausgesetzt an der Begriffsbildung, die den transzendenten Gegenstand fassen soll. Sie tut das ohne Unterschied des Standpunktes; in aller Systematik ist ein gesundes Stück Ontologie. Überall, z. B. wo die Forschung sich auf Kategorien wirft, arbeitet sie in dieser Richtung. Denn unter den Kategorien sucht man in erster Linie Wesenszüge des Gegenstandes. Die erarbeiteten Kategorienbegriffe sind dann Versuche, diese Wesenszüge in Begriffe zu fassen. Die ontologische Arbeit der Philosophie ist nur um vieles schwerer und ungewisser als die der positiven Wissenschaft, weil ihr Gegenstandsproblem viel weiter ausschaut und, statt sich auf Ausschnitte aus dem Sein zu beschränken, aufs Ganze geht, zugleich aber auch, weil ihr Gegenstand in noch ganz anderem Maße irrational ist und sich der Begriffsfassung, die als solche immer rational ist, weit schwerer fügt. Ihre Begriffsbildungen tragen daher in viel höherem Maße den Charakter des Versuchsweisen und Hypothetischen.

b) Die Aporie der ontologischen Begriffe und ihre Hebung.

Die idealistische Aporie, die der Erkenntnis des Ansichseienden anhaftet, darf als prinzipiell gehoben gelten (vgl. Kap. 30. c. und d.). Das Setzen des Ansichseienden im Denken hebt das Ansichsein nicht in ein Gesetztes auf, sondern das Ansichseiende bleibt der Setzung transzendent. Wir denken das Seiende tatsächlich durch einen Seinsbegriff, die Seinsbestimmtheiten durch Bestimmungsbegriffe. Aber wir denken es durch diese Begriffe nur sehr abstrakt und unvollkommen. Denn die Begriffsbildung hält sich an die Tatsache, daß das Denken des Seins selbst über sich hinausweist auf ein Denkfremdes und im Einzelnen Unerkennbares, welches nichtsdestoweniger an diesem Sein, und daher auch für das Denken des Seins, das eigentlich Wesentliche ist. Wir setzen die ontologischen Begriffe im philosophischen System, d. h. in einem Denkzusammenhang, dessen ideale Vollendung das ganze Seinsgebiet repräsentieren soll. Aber weder sind unsere Begriffe, in welchen wir das Seiende zu umschreiben suchen, das Sein selbst, noch ist unser philosophisches System, auch das ideale, das Seinssystem. Sondern beides sind nur rationale Verkürzungen, nur Repräsentationen des Seienden. Man kann sehr gut in spekulativen Begriffen etwas intendieren, was in ihnen selbst bloß angedeutet oder gestreift ist, ohne wirklich darin enthalten zu sein.

Digitized by Google

Man darf alle objektive Begriffsbildung überhaupt als Verendlichung des Seins ansehen. Die Inadäquatheit, die darin liegt, hebt ihre straffe Bezogenheit auf das Sein nicht auf. Wie wir in mathematischer Spekulation mit den Begriffen des Unendlichen und des Kontinuums das wirkliche Unendliche und das wirkliche Kontinuum meinen und repräsentieren, ohne es doch jemals aktuell nachbilden zu können — das Denken kommt hier nie über gewisse Gesetzesbeziehungen zum Endlichen und Diskreten hinaus — so auch in der Ontologie. Wir tasten mit unseren Begriffen gleichsam in ein Gebiet höherer Bestimmtheiten hinein, die ihnen heterogen, und doch für sie determinierend sind, und die wir deswegen in dieser ihrer determinierenden Funktion annähernd aufspüren können. Wir können sie versuchsweise begrifflich umreißen, sie gleichsam mit projektiver Begriffsbildung betasten.

Wäre das denkende Bewußtsein absolut in sich gefangen, wie die subjektivistische Skepsis lehrt, wäre keine Intention eines Denkfremden möglich, so könnte von solch einem begrifflichen Sich-Hinaustasten der ratio aus sich selbst nicht die Rede sein. Es gibt für sie kein anderes Sich-Herantasten an das Sein als das Intendieren von Seinsbestimmtheiten durch Denkbestimmungen. Sie kann das an der Hand der in sie hineinragenden Seinsrelationen, sofern gewisse Glieder von ihnen ihr gegeben sind. Die ontologische Begriffs- und Systembildung kann daher auch nicht abhängig gedacht werden von dem Grade ihres positiven Erfolges, etwa vom Grade der Adäquatheit ihrer Begriffe. Ihre Berechtigung kann vielmehr nur davon abhängig sein, ob überhaupt ein Weg der Adäquation, eine Methode der Approximation, sich ihr eröffnet.

Und gegen eine solche läßt sich prinzipiell kein Bedenken finden, es sei denn, daß man die subjektivistische Skepsis als ein solches gelten läßt. Das Faktum der empirischen Wissenschaft setzt sie jedenfalls schon voraus. Also muß sie wohl irgendwie zu Recht bestehen, da doch empirische Wissenschaft als Tatsache besteht. Man müßte denn die gesamte Arbeit der letzteren grundsätzlich für Illusion erklären. Zweifeln läßt sich hieran nur in jenem gewollten Sinn, in dem Descartes an der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt zweifelte: vielleicht ist alle unsere Seinserkenntnis falsch, weil unser Erkenntnisvermögen grundsätzlich auf Täuschung angelegt ist. Man braucht diesen Gedanken nicht notwendig teleologisch auf die Absicht eines deus malignus zu beziehen.

Aber dieser Zweifel wäre durchaus bedeutungslos. Es ist gar nicht nötig, was bei aller Skepsis sehr nahe liegt, ihn erst gegen sich selbst zu wenden. Denn erstens, da wir doch nicht wissen, ob unsere Erkenntnis Seinserkenntnis ist oder nicht, so könnte uns der bloße Zweifel nicht

Digitized by Google

von der Verpflichtung entbinden, zu untersuchen, unter welchen Bedingungen sie wahr sein könnte; die Ontologie der Erkenntnisbedingungen müßte also trotzdem ihren Fortgang nehmen. Und zweitens hat doch diese unsere sogenannte Erkenntnis eine strenge innere Gesetzmäßigkeit, die in ihr z. T. faßbar zutage liegt; da wir nun diese Gesetzmäßigkeit nicht unsererseits willkürlich erschaffen haben, ja ihre Struktur und Bedingtheiten überhaupt nur teilweise kennen, so handelt es sich offenbar im Erkenntnisphänomen um ein Sein der Erkenntnis, welches von unserem Deuten und Ermessen vollkommen unabhängig dasteht, und in seinen Bedingungen und Gesetzen letzterdings um Seinsbedingungen und Seinsgesetze. Steht man aber einmal mit dem immanenten Erkenntnisphänomen bereits mitten im Seinsproblem, so ist nicht einzusehen, warum sich dieses auf jenes restlos sollte reduzieren müssen. Die Wechselbeziehung der in der Erkenntnis selbst faßbaren Seinsmomente mit solchen, die in ihr nicht faßbar sind, liegt vielmehr in ihrem Beziehungscharakter offen zutage.

Ist aber die Erkenntnis als seiende einmal gebunden an eine weitere Seinssphäre, in die sie eingegliedert ist, und sind ihre Bedingungen nur eine unter vielleicht vielen Arten von Seinsbedingungen, so bedeutet offenbar das Erfassen von Erkenntnisbedingungen schon ein Erfassen gewisser Relationsglieder eines größeren Systems von Seinsbedingungen. Ob man die Relationen, in denen sie stehen, als Gesetzmäßigkeiten oder Abhängigkeiten oder Wechselbeziehungen versteht, ist hier prinzipiell gleichgültig; wesentlich ist nur, daß überhaupt die Verknüpfung mit einem weiteren System des in irgend einem Sinne Seienden sich an ihnen eröffnet.

Das skeptische Bedenken gegen die ontologische Begriffsbildung erledigt sich also in doppelter Hinsicht. Es ist erstens nicht bindend für die Ontologie, selbst wenn es auch in ihr, rein als Bedenken, haltbar sein sollte; und es ist zweitens nicht haltbar im ontologischen Zusammenhang, selbst wenn es die nicht ontologische, immanente Erkenntnistheorie als für sich bindend sollte erweisen können. Der Standpunkt der „Denkimmanenz", der auf den ersten Blick so bindend wie kein zweiter zu sein scheint, erweist sich gerade in dieser seiner standpunktlichen Bindung als höchst gebunden und einseitig.

Die Möglichkeit der Ontologie bleibt somit unabhängig von der Adäquatheit ihrer Begriffe. Es genügt, daß diese überhaupt der Intention nach aus der Begriffssphäre hinauslangen. Formelhaft läßt sich etwa sagen: der Begriff als solcher deckt sich inhaltlich zwar niemals mit dem, was er begreift; sein Begreifen bleibt immer ein Hinausgreifen; aber um so mehr gilt von ihm, daß er immer schon auf ein Seiendes bezogen ist, das er begreifen will, und von dem er immer

Digitized by Google

wirklich mehr oder weniger begreift. Er entsteht überhaupt nur in dieser Bezogenheit des Bewußtseins über sich selbst hinaus. Er bildet sich an ihr, ist nichts als ein Versuch der Formulierung ihres Wesens. Der immanent-erkenntnistheoretische Ausdruck dieser ihn bedingenden Bezogenheit — gleichsam ihr subjektiver Innenaspekt — ist das Problembewußtsein, wie es den bestimmten Sokratischen Anfang aller Begriffsbildung ausmacht. Der ontologische Zusammenhang, der diesem subjektiven Aspekt — diesem indicium des Seins im Denken — entspricht, liegt in der hinter ihm sich verbergenden ontischen Immanenz des Denkens im Sein, d. h. in dem Sachverhalt, daß das ganze Bewußtsein mitsamt seinen Begriffsbildungen und wissenschaftlichen Erweiterungen nur ein Modus des Seins, vielleicht seine höchste Stufe, ist.

c) Relationalität des Seins und Projektivität des Denkens.

Wie die Ontologie ihre ins Sein hinausgreifenden Begriffsbildungen vollzieht, das zu zeigen ist Sache der Kategorienlehre. Mit den „Kategorien des Seins" sind eben die allgemeinsten Bestimmungen des Seins gemeint. Und die Kategorienbegriffe der Ontologie sind Versuche, diese allgemeinsten Bestimmungen, soweit sie zugänglich sind, hypothetisch zu formulieren. Es ist selbstverständlich, daß hierbei ihr Zusammenhang mit den Erkenntniskategorien einen wesentlichen Ausgangspunkt bildet, sei es nun, daß sie mit diesen zusammenfallen oder sich von ihnen abheben. Alle speziellere Begriffsbildung der Ontologie hängt ihrerseits an diesen allgemeinsten Begriffen. Sie kann daher von rechtswegen auch erst auf Grund eingehender Behandlung des Kategorienproblems beurteilt werden.

An dieser Stelle läßt sich nur in ganz allgemeinen Richtlinien andeuten, wie überhaupt ontologische Inhalte vom Denken erfaßt, wie überhaupt ontologische Begriffe gebildet werden können. Es handelt sich hierbei offenbar um dieselbe Bindung des Bewußtseins an das Sein wie im Problembewußtsein und Erkenntnisprogreß. Denn das Denken ist der eigentlichen Erkenntnis immer schon einen Schritt voraus; seine Begriffe fixieren vorläufig und problematisch immer schon das zu-Erkennende, sofern es unerkannt ist. Seine Begriffsbildung ist der schwerfälligeren Erkenntnis gegenüber immer Antizipation, Projektion. Sie muß sich an dieselben Relationen halten, die das Problembewußtsein an das Irrationale binden. Solche Relationen nun lassen sich tatsächlich im Innenaspekt des Denkens aufzeigen.

Die allgemeine Sachlage läßt sich an folgendem Schema veranschaulichen (vgl. Fig. 2). Als „Denksphäre" kann man einen Ausschnitt aus dem Sein bezeichnen, der zentral mit der Erkenntnissphäre, dem

Digitized by Google

Hof der Objekte, zusammenfällt, gegen die Peripherie aber nach allen Seiten ein Stück weit über sie hinausreicht. Die Mannigfaltigkeit der ontologischen Relationen, durch welche diese Denksphäre der weiteren Seinssphäre eingegliedert ist und zugehört, braucht nun dem Denken keineswegs erfaßbar zu sein. Doch lehrt der tatsächliche Inhaltskomplex der Denksphäre, daß es auch solche Seinsrelationen darunter gibt, deren Vorhandensein mit zum Denkinhalt zählt. Dahin gehören z. B. alle Kontinuitäten, Reihen und Perspektiven, von denen nur wenige Glieder in die Denksphäre fallen. Solche Relationen ragen, bildlich gesprochen, „mit einem Ende" (d) in die Denksphäre hinein;

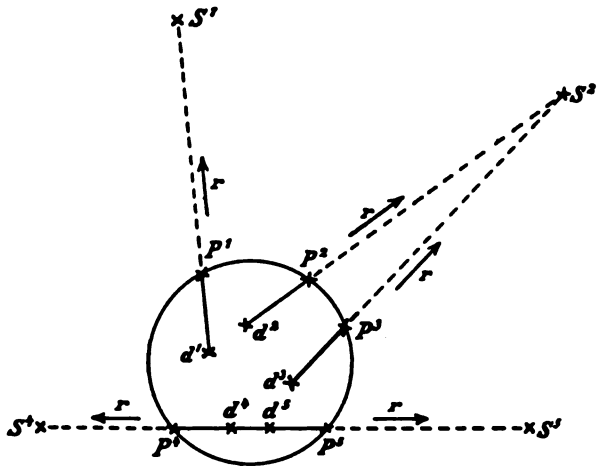


Fig. 2.

oder sofern sie hindurchgehen, gehören sie ihr mit gewissen mittleren Gliedern (d^4, d^5) an; letzteres z. B. buchstäblich bei der Zahlenreihe, der Zeit, den Raumdimensionen, der Kausalreihe usw. Denn das Seinssystem braucht ja nicht aus sich herauszutreten, um in seinen Relationen die Denksphäre zu durchziehen; es enthält sie als ihr Glied in sich. Das Denken aber wird gezwungen, über seine Sphäre hinauszugehen, wenn es in ihr Endglieder, resp. Durchgangsglieder solcher Relationen vorfindet, deren notwendige Gegenglieder oder Fortsatzglieder es nicht in sich enthält, aber um der Vollständigkeit der Relation willen genötigt ist hinzuzudenken. Solche gegebene End- und Durchgangsglieder weisen eben unwiderstehlich über sich, und damit über die Denksphäre, hinaus. Sie involvieren die ontologisch zugehörigen Gegenglieder, stellen einen Zusammenhang zwischen Bekanntem und Unbekanntem her und fordern das Denken zur Ver-

Digitized by Google

folgung desselben heraus, indem sie zugleich die Richtung angeben, in welcher die Gegenglieder zu suchen sind. Sie ermöglichen ihm dadurch eine gewisse antizipierende begriffliche Umreißung des Unbekannten. Indem das Denken den Richtungen dieser einseitig erfaßten Relationen folgt und die gegebenen Denkpunkte (d) mit nicht gegebenen, rein projizierten Seinspunkten (S) verbindet, sieht es sich inhaltlich über seine Sphäre hinausgetrieben. Da es aber realiter seine Sphäre nicht verlassen kann, so kann es die Richtungen jener Relationen nur bis an die Grenze der Sphäre verfolgen, über diese aber nur ideell hinausgehen. Es kann die Seinspunkte (S), auf die allein es hier ankommt, nur durch Projektion der verlängerten Relationsrichtung markieren, wobei ihm die Schnittpunkte der Richtungslinien auf der Peripherie der Denksphäre gleichsam als Projektionspunkte (P) dienen. Durch die Verbindung des gegebenen Gliedes (d) mit dem zugehörigen Projektionspunkte gewinnt das Denken die reale Richtung, in der es das unbekannte Relationsglied (S) projiziert.

Die ontologische Begriffsbestimmung, die sich an solchen Seinsrelationen anbahnt, ist eine durchaus projektive Begriffsbildung. Sie enthält tatsächlich nicht mehr als die Projektion der Seinsrichtung, in welcher das fragliche Gegenglied zu suchen ist. Unter der Voraussetzung einer festen realen Bindung dieses unbekannten Gliedes an das bekannte ist solch eine projektive Bestimmung immerhin schon ein ins Gewicht fallendes Moment.

Solange es sich um eine isolierte Projektionsrichtung handelt, muß der fragliche Seinspunkt ungewiß und der ihm entsprechende Seinsbegriff sehr unbestimmt bleiben. Sobald aber sich ihrer zwei finden lassen (d^2 und d^3), die auf einen gemeinsamen Seinspunkt hinauszielen, so gewinnt dieser (S^2) schon ein viel bestimmteres Gepräge. Durch die Mehrheit der zusammengehörigen Projektionspunkte (P^2 und P^3) gewinnt seine Lokalisierung im Sein an Bestimmtheit, sie ist dann gleichsam durch den Schnittpunkt zweier Projektionsrichtungen indirekt markiert. Indem sich nun aber ganze Konstellationen solcher zusammengehöriger Projektionspunkte als Repräsentationen desselben Seinspunktes an der Grenze der Denksphäre wie auf einer Projektionsebene disponieren, ergibt sich von vielen Seiten zugleich ein Projektionsbild des fraglichen Seienden, das als Gesamtbild schon Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit zeigt. Die begriffliche Umreißung des an sich nur negativ Faßbaren gewinnt durch die Einheitsbeziehung einer solchen projektiven Vielheit verschiedenartiger Seinscharaktere selbst einen positiven Charakter.

Die positiven Wissenschaften sind voll von Beispielen hypothetischer Begriffe, die in gleicher Weise gewonnen sind; man denke etwa an die

Digitized by Google

Artbestimmung paläontologischer Lebewesen nach geringen Skelettresten, an die Fixierung von Bewegung, Atmosphäre und Entwicklungszustand der Fixsterne nach Spektralanalyse, Parallaxe u. a. m. In demselben hypothetisch projektiven Vorgehen entstehen auch die allgemeinen ontologischen Begriffe, vor allem die der Seinskategorien. Die Methode ist in ihnen und in den naturwissenschaftlichen Begriffen im Grunde ein und dieselbe, weil die ontologische Einstellung dieselbe ist. Eine Methode verbindet hier Wissenschaft und Philosophie. Sie wandelt sich mannigfaltig ab, von den konkretesten, sog. „gesicherten" naturwissenschaftlichen Begriffen bis hinauf zu den höchsten und abstraktesten Systembegriffen, die kaum mehr negativ umreißbar sind, in denen die Rationalität zugleich mit der projektiven Bestimmbarkeit ihr äußerstes Minimum erreicht. Aber nicht die Philosophie lernt diese Methode von der Wissenschaft, sondern die Wissenschaft hat sie von der Philosophie gelernt, die schon in ihren ersten Anfängen bei den Vorsokratikern sie am Suchen nach der ἀρχή angewandt und herausgebildet hat. Die Abspaltung einer selbständigen Naturwissenschaft von der philosophischen Forschung hat sie schon zur Voraussetzung.

d) Spontaneität der Methode und Dialektik der Begriffe.

Fast in aller Philosophie ist diese Art der Begriffsbildung zu Hause, wenigstens soweit ein Stück echter Ontologie in ihr steckt und das Problem des Irrationalen am Gegenstande nicht a limine in ihr abgewiesen ist. Das Wissen um die Transzendenz ist allerdings ihre erste Bedingung. Ein reiner Immanenzstandpunkt, wie der logische und phänomenologische Idealismus, kommt überhaupt an das Problem der projektiven Begriffe nicht heran. Er hat es nicht nötig, weil ihm das in der Denksphäre Beschlossene das einzige ist, was als Gegenstand in Frage kommt; ganz zu geschweigen, daß ihm auch die Denksphäre nur Bewußtseinssphäre ist, und nicht die Reichweite des Denkens in der Seinssphäre. Die projektiven Begriffe lehren daher besonders eindringlich, daß Ontologie aller immanenten Erkenntnistheorie gegenüber nicht nur eine Berichtigung standpunktlicher Einseitigkeit, sondern auch eine gewaltige Erweiterung des Gesichtskreises bedeutet. Die Bindungen des Subjektivismus sind hier nicht nur der Tendenz nach durchbrochen, sondern positiv überflügelt. Ein ganzes Gebiet des partial Irrationalen, das jenseits derselben liegt, wird dem Gedanken zugänglich.

Ob das Bild der Denkprojektion ein zureichendes Gleichnis ist, um das Vorgehen der Ontologie zu veranschaulichen, ist für die Sachlage selbst natürlich vollkommen gleichgültig. Ohne eine gewisse bildliche Schematisierung lassen sich so abstrakte Dinge nicht wiedergeben. Alle

Digitized by Google

ontologischen Begriffe müssen für ihre terminologische Prägung Bilder gebrauchen. Aber schließlich gibt es überhaupt keine philosophischen Begriffe, die nicht in gleicher Weise die Anschauung zu Hilfe riefen. Das gleiche gilt auch u. a. von der ontologischen „Immanenz des Denkens im Sein". Es mag sehr fraglich sein, ob sie ein gutes Gleichnis für die Einbettung der rationalen Sphäre in die Seinssphäre ist. Deswegen braucht aber kein Zweifel an der Tatsache zu sein, daß, wenn es überhaupt Erkenntnis des Seienden (wenigstens approximativ) geben soll, das Sein ein überragendes System von Zusammenhängen sein muß, von denen gewisse Glieder in das Licht der Erkenntnis fallen und ihr auf diese Weise irgendwie gegeben sind.

Daß die Erkenntnis dann kein ursprüngliches Erschaffen, kein Urbild oder Erzeugung eines solchen ist, sondern durchaus nachbildende Repräsentation, darin kann nur idealistische Voreingenommenheit eine mißliche Konsequenz erblicken. Im höchsten Grade mißlich ist gerade die entgegengesetzte Konsequenz des Idealismus, die aller natürlichen und wissenschaftlichen Auffassung zuwider die Erkenntnis für Erzeugung erklärt; wobei dann gar nicht mehr einzusehen ist, wessen Erkenntnis es eigentlich sein soll, was in ihr erkannt werden soll. Keine mögliche Antwort auf diese Frage kommt um die Einsicht herum, daß Erkenntnis eine *Anpassung* an ein für sich bestehendes Sein ist, und daß gerade in der Gebundenheit des Bewußtseins an ein solches das eigentliche Problem besteht.

Die erkennende Spontaneität des Bewußtseins wird hierdurch nicht im mindesten herabgesetzt. Eben die *Anpassung* an das Seiende ist *eine eminent spontane*, ein aktives Tendieren und Vordringen, *ein freies inneres Schaffen repräsentierender Gebilde*. Gerade die projektive Begriffsbildung liefert dafür den Beweis. Daß sie aber ontologisch betrachtet das sekundäre Phänomen ist, daß sie eine komplexe, niemals durchschaubare Resultante ontisch primärer, aber im wesentlichen irrationaler Komponenten ist, das eben macht sie zu dem, was ihr Phänomen aufweist: zu einer endlichen Sphäre mit durchaus begrenztem Innenaspekt, die in jeder nur irgend verfolgbaren Richtung an ein heterogenes Außen stößt, die aber dennoch das einzigartige Wunder vollbringt, dieses angrenzende Außen zu repräsentieren.

Und selbst wenn das eine mißliche Konsequenz sein sollte, selbst wenn man dabei eine gewisse Skepsis niemals los werden sollte, so könnte einen doch nichts von der Verpflichtung entbinden, es mit dieser Konsequenz aufzunehmen. Auch wenn man sich entschließen wollte, das natürliche Gegenstandsbewußtsein auf den Kopf zu stellen das, Faktum des Problembewußtseins und des Erkenntnisprozesses würde

Digitized by Google

es nicht zulassen. Sie ziehen durch ihre Schwere das leicht schwebende Immanenzbewußtsein aus seiner luftigen Höhe herab und binden es fest an sein Gegenstück, den bodenständigen Problemgehalt des transzendenten Seins.

Projektive Begriffsbildung ist es, die sich vor allem in der Ermittlung der partial irrationalen Kategorien bewährt. Alle geschichtlichen Fassungen der höheren Kategorien zeigen deutlich das Gepräge ihrer Methode, das Antizipieren unbekannter Relationsglieder an der Hand gegebener Gegenglieder. Kategorien stehen niemals ontologisch isoliert da, sie hängen zusammen, sie implizieren einander. Und das Denken, das diesen Zusammenhängen folgt, gerät hier in ein ganzes Gefüge von Relationen und Implikationen, in denen es sich in gewissen Grenzen „dialektisch" fortbewegen kann. Die Dialektik der Kategorienbegriffe ist erweiterte projektive Begriffsbildung. Eben deswegen aber schwebt sie in einer gewissen Gefahr, sich spekulativ zu versteigen und das kritische Bewußtsein ihres hypothetischen Ausgangspunktes zu verlieren. In Wirklichkeit sind ihre Begriffe nicht nur nicht die Kategorien selbst (wie Hegel meinte), sondern auch nicht einmal Definitionen derselben; sie sind vielmehr nur hypothetische Repräsentationen der nicht definierbaren und im Kern auch niemals faßbaren kategorialen Wesenheiten.

37. Kapitel. Zur Methodologie der ontologischen Grundbegriffe.

a) Der spekulative Gehalt der negativen Begriffe.

In der projektiven Begriffsbildung liegt, aller Tatsächlichkeit ihres Verfahrens ungeachtet, eines der größten Rätsel des gesamten Erkenntnisphänomens. Das hypothetische Hinausgehen über das Gegebene, Erkannte und schließlich gar über das Erkennbare, stößt zwar auf keine unübersteiglichen Hindernisse. Das Durchgehen der Seinsrelationen und das Bewußtsein gewisser Glieder dieser Relationen läßt die Projektion durchaus begreiflich erscheinen. Aber die auf diesem Wege gewonnenen Begriffe tragen zunächst ganz den Charakter des Negativen. Die Projektion gibt nur einerseits die hypothetische Gewißheit, daß überhaupt etwas in der fraglichen Seinsrichtung vorhanden ist, andererseits aber eine negative Umreißung des Inhalts, deren Bestimmtheit zwar mit der Zahl und Mannigfaltigkeit der Projektionslinien zunimmt, aber doch immer eine negative bleibt.

Nichtsdestoweniger finden wir in aller Wissenschaft und Philosophie, die so verfährt, dieses Negative zu einem Positiven umgestempelt. Es gewinnt, wie es scheint, diesen positiven Charakter, obgleich alle ihm beigelegten Bestimmungen negative sind. Hier findet

Digitized by Google

also etwas statt, was sich aus dem bloßen Verfolgen der ontisch realen Relationen nicht erklärt, was also das erkennende Bewußtsein von sich aus hinzufügt. In der Negation des Rationalen entsteht ihm die Position des Irrationalen. Diese Wendung des Negativen ins Positive, die auf den ersten Blick wie eine Erschleichung aussieht, bildet ein Problem für sich, und zwar ein für alle Philosophie zentrales Problem.

Schon in der Philosophie der Alten tritt uns dieser Sachverhalt entgegen. Die meisten ihrer Grundbegriffe bilden sich zusehends auf negativem Wege. Man fühlt das noch heute an der negativen Form ihrer Termini durch. Das *ἄπειρον* Anaximanders ist Negation des *πέρας*, das *ἄτομον* Demokrits Negation der *τομή*; das *ἀγέννητον*, *ἄφθαρτον*, *ἀκίνητον*, *ἀναίσθητον* und viele ähnliche zeigen den gleichen Typus. Immer handelt es sich um ein Hinausgehen über Gegebenes, Bekanntes und Feststehendes auf etwas noch Unbekanntes, von dessen Beschaffenheit man nichts weiß; in den letztgenannten Bestimmungen z. B. deutlich auf die Substanz. Dieselbe Logik der Begriffsbildung blickt aber auch schon in gewissen der Umgangssprache angehörigen Bezeichnungen durch, wie in der *ἀθανασία* die Negation des *θάνατος* und in der *ἀλήθεια* die der *λήθη*, d. h. der Verborgenheit.

Allgemein läßt sich sagen, die meisten philosophischen Grundbegriffe haben zunächst, wenn sie auftreten, etwas Negatives an sich. Sie müssen zunächst von allem Bekannten und Gegebenen unterschieden werden. Dazu muß dieses in ihnen negiert werden. Ist die Substanz gesucht, so müssen in ihrem Begriff die Akzidentien aufgehoben werden; das Gesuchte muß in Gegensatz zum Bekannten gesetzt und dadurch negativ festgelegt werden. Begriffsbildungen wie das Unendliche, das Unerkennbare, das Irrationale zeigen diese negative Struktur noch ganz deutlich. Die „negative Theologie" des Mittelalters führte das gleiche am Gottesbegriff durch: das Wesen Gottes ist in der Negation aller positiven Prädikate zu suchen, das dem Sein nach Positivste ist für den Verstand das Negativste, das große Unbegreifbare. In allgemeinster Form zeigt der Problembegriff selbst diese Haltung; das Gesuchte taucht in Form eines negativen Inhaltsbewußtseins auf, man weiß, was es nicht ist, kann es vom Bekannten abgrenzen, aber man kann es nicht positiv bestimmen. Man hat das „Wissen des Nichtwissens" (vgl. Kap. 5. g. 4 und 9 e.). Erst eine neue Synthese kann es zum Wissen der Sache erheben.

b) Das Platonische Sein des Nichtseins.

Eine Methodologie dieses Denkphänomens setzt schon in der antiken Theorie des Nichtseins ein. Demokrit sprach es als erster aus: „Um

Digitized by Google

nichts mehr ist das Sein als das Nichtsein". Die Realität des Leeren beweist das Sein des Nichtseins: Volles und Leeres verhalten sich zwar zu einander wie Sein und Nichtsein, nichtsdestoweniger sind sie beide gleich real. Das μὴ ὄν ist also im Grunde ein ἑτερῆ ὄν. Einen Schritt weiter geht Platon im „Sophistes" mit dem Nachweis, daß die Grundbegriffe alle in bezug aufeinander μὴ ὄντα sind. Der Sinn des Nichtseins wird dabei ein ganz positiver, er wird gleichgesetzt dem ἕτερον. Die „Verschiedenheit" der Begriffe untereinander wäre nun eine ganz banale Selbstverständlichkeit, wenn nicht in ihr die Tatsache steckte, daß jeder, vom anderen aus gesehen, als Negativum dasteht, und wenn nicht dieses Negativum für die Art und Weise charakteristisch wäre, wie ein noch unentdeckter und unbestimmter Begriff sich, ungeachtet seines positiven Wesens, dem Verstande zunächst darstellt. Platons eigenes Ringen um den Begriff der Idee, der Unsterblichkeit, des Guten, der Materie gibt eine Reihe instruktiver Beispiele für diese Tatsache. Es sind fast durchweg Negationen, in denen er sie umreißt; man vergleiche dazu etwa die Beschreibung der Idee im Symposion (211 a.). Dieselben Negationen treten dann bei den Neuplatonikern und später bei den Mystikern auf, und immer gelten sie als Umschreibung des Allerrealsten und Positivsten.

Darin steckt gar keine Mystik, wie so oft behauptet worden, sondern eine ganz durchsichtige Methode. Wo die Einsicht in das positive Wesen einer Sache versagt, da hilft sich der Verstand durch Negation. Wo er nicht sehen kann, was etwas „ist", da kann er wenigstens sehen, was es nicht ist. Indem er aber dieses „Nichtsein der Sache" aus den verschiedenen ihm zugänglichen Blickrichtungen her festlegt, gewinnt er eine Art negativer Definition, eine Umgrenzung oder Umreißung der Sache . Das weitere Verfahren aber ist das denkbar einfachste: statt sich weiter um die inhaltliche Erfüllung dieser „logischen Leere" zu bemühen, läßt er sie einfach in ihrer negativen Umrissenheit stehen und behandelt sie im weiteren Gedankenzuge wie ein Positives, er läßt das Negative als Positives gelten. Er tut also, als ob es für ihn bereits ein Positives wäre. Er kann das, weil er von vornherein, schon vor aller negativen Umreißung, mit ihm ein Positives gemeint hat.

Und die Methode trägt ihre Frucht. Indem das Negative als Positives behandelt wird, in das Gefüge bestehender Beziehungen eingefügt wird, und aus ihm eine Konsequenz nach der anderen, wie aus einem positiv bestimmten Prinzip, gezogen wird, gewinnt es tatsächlich selbst das Gepräge eines Positiven.

Digitized by Google

c) Der bei Kant fehlende Grundsatz der Synthese.

Die Frage, wie dieses äußerlich einfache Verfahren der Sache nach möglich ist, führt auf eine Reihe der schwierigsten Aporien. Solange es sich um beschränkte Hypothesenbildung handelt, wie in Demokrits „Atomen", scheint das Verfahren noch wenig verantwortlich zu sein; die Hypothese hat ja ihr Kriterium an den Phänomenen. Aber bei den eigentlich spekulativen Begriffen, wie beim Unendlichen, beim Unbedingten, beim Irrationalen, versagt diese Verifikation. Sie sind und bleiben *Wagnisse* des Denkens, intendierte Positionen, wo nur Negationen vorliegen.

Hier liegt also eine *hochsynthetische Leistung* des Denkens vor, eine Leistung, in der wirklich Neues hinzugefügt wird. Die Frage muß also weiter zurückgreifen auf das, was man seit Kant als die *Synthesis* in der Erkenntnis bezeichnet. Daß die Frage bei Kant auf das „synthetische Urteil" beschränkt ist, darf einen nicht hindern, ihren weiteren gnoseologischen Sinn darin wiederzuerkennen. Durchaus nicht zureichend aber für diesen weiteren Sinn ist Kants Lösung der Frage.

Kant zeigte eine Reihe erster und höchster Typen der Synthesis auf; das „System der Grundsätze" enthält sie. Diese können sehr wohl die besonderen Synthesen der positiven Wissenschaft rechtfertigen, aber nicht die Synthesis der Prinzipienerkenntnis; also auch sicherlich nicht die der ontologischen Begriffsbildung. Sucht man aber nach einem höheren, zusammenfassenden Prinzip, so findet man bei Kant nur die Formel des „Obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile". Diese ist zwar höchst bedeutsam für das ganze Gebiet aprioriischer Gegenstandserkenntnis. Aber sie formuliert nur die Bedingung, unter der Grundsätze der Erkenntnis für den Gegenstand *gelten* dürfen; er formuliert aber nicht, wie die *oberste Synthesis selbst* beschaffen ist. Es ist aufs tiefste bezeichnend, daß Kant diese inhaltliche Formel des obersten Grundsatzes schuldig geblieben ist.

Dennoch hat gerade Kant die Richtung gewiesen, in der diese Formel zu suchen wäre. Der Hinweis liegt in der Parallele zum Satz des Widerspruchs. Dieser gilt ihm als „oberster Grundsatz aller analytischen Urteile", weil in ihm das Kriterium dessen liegt, was aus dem Wesen eines Begriffs mit Notwendigkeit folgt, und was mit ihm unverträglich ist. „A ist nicht non A", diese allgemeinste Formel ist zureichend, ein solches Kriterium abzugeben. In Platonischer Begriffssprache könnte man statt dessen die Formel setzen: *das Nichtsein ist nicht*. Das ist ein negativer Grundsatz, wie er für die Funktion der Analyse genügt. Die Frage ist nun, wie muß ein positiver Grundsatz beschaffen sein, der die gleiche Höhe der Allgemeinheit, aber dabei den Charakter eines positiven Prinzips hat?

Digitized by Google

Die Antwort liegt in der Sache selbst. Das synthetische Urteil fügt im Prädikat dem Subjekt etwas hinzu, das in ihm nicht enthalten war. Ist also A der Subjektsbegriff, so muß hier der Prädikatsbegriff gerade ein non-A sein. Die allgemeine Formel des synthetischen Urteils kann daher keine andere sein als: A ist non-A. Das aber ist die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch. Darin kommt das ewig Rätselhafte der Synthese zum genauen Ausdruck: das Neue, das die Synthese bringt, bedeutet ein Nichtsein in bezug auf das Gegebene. Und das Wagnis des Denkens besteht eben darin, dieses Nichtsein vom Seienden auszusagen, obgleich es aller Begriffsanalyse nach ihm zuwiderläuft. In Platonischer Formel würde das heißen: das Nichtsein ist.

d) Hegels Begriff der „Aufhebung" und die Lösung des Kantischen Restproblems.

Das Paradoxe dieser Formulierung hat für den, der mit der nachkantischen Philosophie vertraut ist, nichts befremdliches. Betrachtet man die Frage nach dem obersten Grundsatz der Synthese als ein ungelöstes Restproblem der Kantischen Philosophie, so ist es leicht bei Fichte, Schelling und Hegel eine Reihe von Lösungsversuchen dafür aufzuspüren. Hier sei nur die Hegelsche Fassung des Gedankens berührt, weil in ihr das Problem zu einem gewissen Abschluß kommt.

Hegel nämlich ist es, der dem Wesen der Negation bis zu ihren letzten Konsequenzen nachgeht. Schon die „Phänomenologie des Geistes" spricht von der „Macht des Negativen" als der eigentlichen „Energie des Denkens". Und in der großen Logik lehrt er direkt die Aufhebung des Widerspruchs, die in allem dialektischen Begriffszusammenhang sich tatsächlich vollziehe. Der Begriffszusammenhang aber ist nur ein anderer Ausdruck für die Synthese, um deren Problem es sich im obersten Grundsatz Kants handelte. Diese Aufhebung bedeutet aber nicht die Vernichtung des Satzes vom Widerspruch. Sie findet ihren eigentlichen Sinn erst in der noch allgemeineren Formel der Aufhebung überhaupt. „Aufhebung" ist nicht ein Zunichtewerden des Inhalts, sondern nur sein Verschwinden hinter einem anderen, neuen Inhalt, für den aber der positive Begriff noch fehlt. Das Aufgehobene also bleibt in der Aufhebung erhalten.

Der Doppelsinn der „Aufhebung" als Negierung und zugleich Erhaltung ist so wenig sprachlich als logisch zufällig. Das non-A bedeutet nicht einfach das Fehlen jeglicher Bestimmtheit, es steht im Zusammenhang mannigfaltiger Bestimmungen, die sich in ihm erhalten. Es ist Aufhebung in bestimmter Richtung, Negation eines Momentes inmitten einer ganzen Konstellation von Momenten. Die Voraussetzung dabei ist, daß es Relationen, Verknüpftheiten, Zusammenhänge

Digitized by Google

gibt, die kontinuierlich durchgehen, auch wo der Gedanke sie nicht faßt. So bedeutet „Unsterblichkeit" nicht einfach Negation des sterblichen Wesens, sondern nur die seiner Sterblichkeit, die Aufhebung des natürlichen Todes an einem Lebewesen, zu dessen Begriff eben dieser natürliche Tod gehört; die Bestimmung des Lebens soll sich erhalten über seine naturhafte Grenze hinaus; und da der Gedanke dafür keine positive Bestimmung einsetzen kann, so drückt er dieses intendierte Etwas durch die Negation des Todes aus. Ähnlich erhält sich im Begriff des Atoms das Moment der erfüllenden Körperhaftigkeit in der Negation der sonst zum Körperhaften unbedingt gehörigen Teilbarkeit; im Unendlichen das Moment der Größe oder der Zahl in der Negation dessen, was sonst für Größe und Zahl charakteristisch ist, der Endlichkeit. Allgemein läßt sich das mit Hegels Worten sagen: „Das Aufgehobene hat die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich"[1]).

Damit löst sich das Rätsel, wie ein Negatives im Denken die Bedeutung eines Positiven gewinnen kann, und inwiefern das Denken berechtigt ist, es als Positives gelten zu lassen. Die Berechtigung liegt darin, daß die jeweilige Denksphäre im Sein immer nur einen engen Ausschnitt aus dem Gefüge sich kreuzender Relationen umfaßt, und daß deswegen alles, was über die Grenzen dieses Ausschnittes hinausliegt, sich dem Denken als Negation seiner Begriffe darstellen muß. Das Negative darf als Positives gelten, weil die Realität nicht erkennbarer Relationsglieder um nichts geringer ist, als die der erkennbaren. Daher liegt in dem negativen Hinausgehen über das Erkennbare eine berechtigte Methode ontologischen Denkens, ja die einzige, die Zugänge zum Irrationalen eröffnet. Sie ist die gnoseologische Kehrseite der projektiven Begriffsbildung.

Andererseits aber ist es klar, daß diese Methode nur auf ontologischer Grundlage zu Recht besteht, d. h. nur unter der Voraussetzung von übergreifenden Seinsrelationen, die unabhängig davon bestehen, ob das Denken sie erfaßt oder nicht. Gerade Hegels panlogistischer Standpunkt konnte sie nicht rechtfertigen. Er hatte sich das ontische Jenseits des Gedankens verschlossen. Vollends in Frage gestellt wird der Sinn des „seienden Nichtseins", wenn man in ihm ein Hervorgehen, oder Erzeugen des Inhalts „ab nihilo" im Denken erblickt, ein „Urteil des Ursprungs", dessen Begriff den Idealismus rechtfertigen soll. Nichts ist irreführender als diese Umkehrung der Sachlage. Das Denken erzeugt hier gar nichts, es bleibt an das Sein gebunden und kann nichts als dessen Bestimmtheiten in sich nachbilden. Aber diese Nachbildung bedarf der Negation von Denkgebilden, deren Beschränktheit willkür-

[1]) Hegel, Wissenschaft der Logik 1833, Bd. I. S. 110.

Digitized by Google

liche Grenzen zieht. Der Sinn des „seienden Nichtseins" ist nicht ein Ursprung des Seienden, sondern ein Ursprung des Denkfortschrittes am Sein.

38. Kapitel. Einbettung der ratio zwischen zwei Irrationalitäten.

a) Die ratio zwischen dem Irrationalen des Subjekts und dem des Objekts.

Begriffe sind an sich rationale Gebilde. Auch Kategorienbegriffe sind rational. Aber sie begreifen ein partial Irrationales; vielmehr sie begreifen es nicht, sie deuten es nur an. In ihnen ist impliziert, was sie dank den an ihnen hängenden Problemketten irgendwie mit repräsentieren, ohne es verständlich zu machen. Man versteht durch sie nicht das Unverständliche selbst, man denkt nicht das Undenkbare; aber man versteht durch sie das Verhältnis des Verstandenen und des Verstehens überhaupt zum Unverständlichen. Man erkennt die Gebundenheit des Erkennbaren an das Unerkennbare. Man erkennt diese Bindung daran, daß das Erkannte die Bezogenheit auf Unerkennbares an sich hat, d. h. daran, daß der ontologische Begriff den Charakter der Unabgeschlossenheit behält und projektiv über seine Bestimmtheiten hinausweist. Die Festlegung der ins Transobjektive hineinragenden Projektionen ist das einzige Mittel der ratio, sich im Sein zu orientieren, dem sie eingebettet ist, d. h. sich ihre eigene Lage im Irrationalen zum Bewußtsein zu bringen.

Die ratio ist in ähnlicher Lage wie der Astronom, der gleichfalls aus minimalen Gegebenheiten die Einbettung der Erde in den Kosmos zu ermitteln sucht und dazu auf das gleiche Projektionsverfahren angewiesen ist. Und sie unterliegt denselben Gefahren wie er. Wie dieser sich versucht sieht, die kosmischen Körper und Bewegungen auf die Erde als ruhenden Zentralkörper zu beziehen, so sieht sich der an die ratio gebundene Philosoph versucht, das Sein auf die ratio zu beziehen, an sie zu binden, durch sie bedingt, ja als ihr immanent, zu denken. Und wie den Astronomen die nicht in seinem Weltbilde aufgehenden Phänomene des Himmels aus seinem Wahn reißen, so den Philosophen die nicht in seinem verkürzten System aufgehenden Seinsprobleme. Den Schein als solchen und die in ihm liegende Verführung zur Verkleinerung der Welt kann so wenig der Philosoph wie der Astronom aufheben. Aber er kann ihn überwinden durch das sich dem Realen nähernde Bewußtsein der Seinszusammenhänge. Er kann sich orientieren über die eigene Einbettung in den größeren Nexus, dem er angehört. Das ist die Leistung der kategorialen Grundbegriffe, die zwar immer nur projektive Versuche, aber dennoch das Objektivste sind,

Digitized by Google

was die ratio hat. Sie gleichen den erdgeborenen Naturbegriffen, die doch auch eine gewisse Anwartschaft darauf haben, kosmische Verhältnisse wiederzugeben. Sie sind und bleiben Denkgebilde, Denksetzungen, und kommen gewiß nicht außerhalb des Denkens vor. Aber die Seinsverhältnisse, welche wiederzugeben sie intendieren, sind jenseits des Denkens.

Die Funktion der ratio beruht somit schon auf Seinsverhältnissen, deren Wesen und Reichweite ihr transzendent bleibt. Sie ist vollkommen getragen von ihnen, besteht ontologisch in ihnen und weist daher in allen Richtungen, nach außen wie nach innen (auf ihre Bedingungen) zu, über sich hinaus. Ihre Lagerung im Sein kennen wir von Hause aus so wenig wie ihre inneren Bedingungen. Wir kennen die ratio nur als Gegebenheit, als ein relativ fertiges, komplexes Produkt. Denn auf ihrer Stufe findet sich das Bewußtsein vor, wenn es zu philosophieren und sich auf sich selbst zu besinnen beginnt. Dieses Produkt aber erweist sich gleich bei den ersten Schritten der Analyse als ein unfaßbar komplexes und tiefes Gebilde, dessen Komponenten mit seiner Gegebenheit nicht im mindesten mitgegeben sind. Die ganze Gegebenheit der ratio beschränkt sich auf ihren Innenaspekt, und dieser ist relativ einfach, weil das Bewußtsein der Bedingungen nicht mit dazu gehört. Das System ihrer Bedingungen würde schon zum ontologischen Außenaspekt der ratio gehören. Auf diesen zielt die Ontologie der ratio ab. Natürlich kann sie dabei nur den einzig gegebenen Weg gehen: den des Vordringens von der subjektiven Bestimmtheit zur ontisch realen, vom gegebenen Innenaspekt zum irrationalen Außenaspekt.

Die ratio findet sich in einer solchen Lage vor, daß ihr die niederen Stufen desselben Bewußtseins, dem auch sie als höhere angehört, genau ebenso unverständlich sind, wie die irrationale Tiefe ihres äußeren Gegenstandes. Sie verlaufen für ihren Blick ebenso wie dieser in eine undurchdringliche Irrationalität zurück, ins Unterbewußte, Unbewußte. Das Subjekt ist ihr ebenso unbegreiflich im Grunde wie das Objekt, ein ebenso unendliches Feld divergierender Problemreihen. Das ontologische Schema der ratio ist hiernach das einer endlichen Sphäre zwischen zwei Unendlichkeiten, ein begrenzter rationaler Ausschnitt zwischen zwei Irrationalitäten. Sie lagert deswegen nicht etwa zwischen Subjekt und Objekt. Vielmehr gehört sie derjenigen Sphäre an, in der sich Subjekt und Objekt berühren. Ihr Umkreis ist die Reichweite des Denkens im Sein. Aber weder das Subjekt noch das Objekt geht in dieser Zone auf, beide ragen mit einem irrationalen Restbestande über sie hinaus. Und weil diese Restbestände in verschiedener Blickrichtung für sie liegen, so sieht sie sich tatsächlich einge-

Digitized by Google

schlossen und eingebettet zwischen ein subjektiv Irrationales und ein objektiv Irrationales, also ontologisch gesprochen, zwischen das seiende Subjekt und die seiende Sache.

b) Die ratio zwischen dem Irrationalen des Prinzips und dem des Konkretums.

Die Gegensatzdimension von Subjekt und Objekt ist aber nicht die einzige, in der die ratio diese Mittelstellung einnimmt. Dasselbe gilt von einer Reihe anderer Gegensätze, in erster Linie hinsichtlich des Verhältnisses von Prinzip und Konkretum.

Kants Lehre vom „transzendentalen Objekt" eröffnete den Ausblick auf die Irrationalität des konkreten Gegenstandes. An den Prinzipien aber blieb die Irrationalität bislang noch unentdeckt, man hielt sie trotz manchen Anzeichen beschränkter Erkennbarkeit doch grundsätzlich für rational. Die Ontologie räumt auch mit diesem Vorurteil auf; Prinzipien sind als solche um nichts rationaler als das Konkretum, dem sie gelten. Besonders wichtig für die Selbsterkenntnis der ratio ist es hierbei, daß dieses auch von den Erkenntnisprinzipien, ja von den eigenen Kategorien der ratio gilt (vgl. Kap. 34 c und h). Erkenntnis des Gegenstandes gibt es auch ohne Erkenntnis der Erkenntnisbedingungen, sowie auch ohne Erkenntnis der Seinsbedingungen. Ja die Seinsbedingungen sind irrationaler als das Bedingte, sie können überhaupt nur von ihm aus erschlossen werden, ihre Erkenntnis setzt also Erkenntnis des Konkretums voraus. Im letzten Grunde ist daher auch die ratio sich selbst ein irrationaler Gegenstand. Sie schwebt auch in dieser Hinsicht als endlicher Ausschnitt zwischen zwei unendlichen Irrationalitäten, der des Konkretums, das ihr natürlicher Gegenstand ist, und der der Prinzipien, die sich die philosophische Reflexion zum Gegenstand macht.

Es ist wichtig, sich an diesem Punkt die Überschneidung beider Gegensatzdimensionen klar vor Augen zu halten. Prinzip und Konkretum gibt es sowohl im Subjekt wie im Objekt. Es ist nicht wie der ältere Idealismus wollte, daß Prinzipien subjektiv, das Konkretum aber gegenständlich wäre. Sondern der konkrete Gegenstand hat seine Seinsprinzipien, das konkrete Erkenntnisgebilde aber gleichfalls seine eigenen Erkenntnisprinzipien; und sollte die eine Prinzipienreihe auch sich mit der anderen inhaltlich decken, so sind dieselben Prinzipieninhalte doch etwas grundanderes als Seinsprinzipien wie als Erkenntnisprinzipien. Für die Stellung der ratio aber ist es charakteristisch, daß sie in den beiden sich überschneidenden Gegensatzdimensionen die gleiche Mittelstellung einnimmt. Weder die reinen Prinzipien noch das volle Konkretum sind ihr restlos zugänglich, sondern

Digitized by Google

nur gewisse mittlere Schichten zwischen beiden; und zwar sowohl im Subjekt wie im Sein. Weder das Einfachste noch das Komplexeste ist rational, sondern nur gewisse mittlere Stufen der Komplexion. Das ist es, was aller Erkenntnis die unübersteiglichen Grenzen in viererlei verschiedener Richtung vorzieht.

Dieses Schema der Einbettung der ratio als Ausschnitt zwischen zwei Irrationalitäten trifft, näher betrachtet, auf alle Dimensionen des Ausblicks ins Sein zu. An allen Kategorien, die den Typus der Reihe zeigen, kehrt es ohne Ausnahme wieder. Immer ist an ihnen das Rationale nur ein Mittleres. So ist an der Zahlenreihe nur eine mittlere Distanz zwischen $+\infty$ und $-\infty$ der Rechnung zugänglich, die Sphäre um den Nullpunkt herum; desgleichen zwischen ∞ und $\frac{1}{\infty}$, die Sphäre um die 1 herum; und so fort in jeder mathematischen Dimension. Die Sphäre der Endlichkeit bleibt der rationale Ausgangspunkt, so sehr sie sich dem Unendlichen gegenüber auch als das Sekundäre erweist. Denn alle an sie anschließenden Potenzierungen des Unendlichen, so sehr sie eine Annäherung an das ontologisch Primäre bedeuten mögen, involvieren doch ein rapides Abnehmen der Rationalität.

Noch schlagender ist das an der Zeit, am Raum, an der Kausalität. An ihnen gerade war die Unendlichkeit der Reihe Gegenstand der kantischen Antinomien, die, ontologisch betrachtet, ja nur eine Erscheinungsweise des Irrationalen sind. Die Kausalreihe ist hierfür besonders instruktiv. Aus der zeitlich vergangenen Unendlichkeit des Weltgeschehens kommt sie her und geht in zeitlich zukünftige Unendlichkeit fort; und alle Wissenschaft erfaßt an ihr nur gewisse mittlere Stadien, die beiderseitigen Unendlichen bleiben irrational im Sinne des eben Denkbaren. Aber auch jene mittleren Stadien werden nicht total erkannt, nicht streng als das Kontinuum, das sie sind — denn immer liegen Unendlichkeiten von Zeitpunkten zwischen je zwei noch so eng benachbarten Zeitpunkten, und von jedem zu jedem waltet kontinuierlich der Nexus —, sondern nur als Diskretum, in endlichen Absätzen, die in bezug auf den real durchgehenden Faden der Verursachung eine willkürliche Verendlichung bedeuten. Der extensiven Unendlichkeit tritt die infinitesimale entgegen, beide sind gleich irrational und in ihrer Absolutheit nur „eben denkbar". Zwischen beiden schwebt die rationale Schicht der Kausalreihe als eng begrenzter Ausschnitt aus ihrer Totalität.

39. Kapitel. Endlichkeit und Unendlichkeit.

Die vielseitigen Unendlichkeiten, zwischen die sich die ratio ontologisch eingebettet findet, lassen es methodologisch notwendig erscheinen,

Digitized by Google

die Fassung der Begriffe „endlich — unendlich", die zu einer gewissen Amphibolie neigen und schon manchem Mißbrauch Vorschub geleistet haben, genauer zu bestimmen. Man begegnet hier u. a. dem nicht unbedenklichen Einwand, beide seien nur relative Begriffe. Alles Endliche ist in gewissem Sinne auch wieder unendlich und umgekehrt. Das gilt also auch von der ratio. Sie ist nur in bezug auf höhere Unendlichkeit als endliche Sphäre zu bezeichnen. Sie ist gegen diese begrenzt, aber in sich unbegrenzt.

Die Endlichkeit ist für das Problem der ratio schließlich nur ein Gleichnis. Auf dessen strenger Eindeutigkeit kann man natürlich nicht bestehen. Aber in gewissen Grenzen kann man seinen Sinn eindeutig machen, wenn man im Auge behält, daß auch in der Mathematik, unbeschadet der Relativierung des Unendlichen, es dennoch eine typische Ausprägung der quantitativen Endlichkeit als solcher gibt, die sogenannte „endliche Zahl". Wollen wir einer beliebigen Ordnung des Unendlichen (U^n) eine höhere (U^{n+1}) überordnen, so müssen wir deren Verhältnis zu ihr nach Analogie des Verhältnisses der ersten Unendlichkeitsordnung (U^1) zum Endlichen (E) gestalten. Dazu müssen wir den Typus der Endlichkeit auf die gegebene Ordnung des Unendlichen übertragen und diese quasi als Endlichkeit auffassen, nach der Formel $U^{n+1} : U^n = U^1 : E$. Erst durch diese Übertragung des Grundverhältnisses bekommt die Überordnung eindeutigen Sinn.

Das Grundverhältnis der Ordnungen des Unendlichen ist also für unser Erkennen vom Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen hergenommen. Die ratio wählt eben ihren Maßstab in bestimmten, und vielleicht an der Sache gemessen, willkürlichen Diskretionen. Und erst von diesen aus kann sie das übrige — in diesem Falle die Relativierung von Endlichkeit und Unendlichkeit — sich verständlich machen. Daraus ergibt sich aber: der eigentliche Sinn des Endlichkeitsbegriffs ist der logische Ausdruck für den rationalen Ausgangspunkt überhaupt — inmitten des allseitig umgrenzenden Irrationalen. Und zwar dürfte das auf allen der ratio überhaupt zugänglichen Gebieten gelten.

Im ontologischen Sinne kann es vielleicht überhaupt kein Endliches geben. In dem Falle könnte aber auch das Unendliche keine eigentlich ontologische Kategorie sein. Sie ist, wie das Irrationale, nur das von der ratio aus gesehene negativum des rationalen Ausgangspunktes. Wenn dagegen das Endliche der kategoriale Charakter des „Innenaspekts" ist, welchen die ratio von ihren Gegebenheiten hat, so ließe sich das Unendliche bestimmen als einer von denjenigen Projektionsbegriffen, durch welche die ratio sich über ihre Einbettung in das irrationale Sein zu orientieren sucht. Wieviel der Unendlichkeits-

Digitized by Google

begriff für diese Orientierung leistet, ist eine andere Frage: sicherlich aber haben die Potenzierungen des Unendlichen für sie nur Sinn dank der parallelen Potenzierung des Endlichen. Aber solche Potenzierung muß die ratio teuer bezahlen, denn mit jeder höheren Stufe nimmt ihr eigener Grad, die Rationalität, ab. Es sind Stufen der Enträtionalisierung, der abnehmenden Begreiflichkeit.

In einem bestimmten Sinne freilich wäre der ratio Unendlichkeit einzuräumen; aber nicht eigentlich ihr selbst — dem Innenaspekt, der sie ist —, sondern ihren Bedingungen, auf denen sie beruht. Es geht eben nicht an, die ratio mit dem Komplex derjenigen ontologischen Bedingungen zu identifizieren, die ihre Grundlagen bilden. Das Eigentümliche einer Resultante braucht in den Komponenten nicht enthalten zu sein, die Prinzipien einer Sache brauchen der Sache nicht ähnlich zu sein. Die Bedingungen der ratio brauchen also nicht selbst rational zu sein. Aber die ratio darf nicht einmal als Resultante bezeichnet werden, sie ist nur deren innerer Aspekt. Sie ist ja nicht das seiende Subjekt, sondern von ihm aus betrachtet nur ein bestimmter Inhaltskomplex auf bestimmter Stufe und mit eigener Gesetzlichkeit; d. h. sie ist ein Bewußtseinswert. Ein solcher ist zwar letzterdings auch wiederum eine Art Seinswert, denn auch Bewußtsein ist eine Art des Seienden. Aber wenn man schon so weit zurückgehen will, so muß man auch in Betracht ziehen, daß das Charakteristische an diesem Seinswert die Aufhebung der mannigfaltigen Komplexionsmomente des Seins in eine höhere Seinsform und das Zusammensinken des Innengehalts der Resultante zu einem in sich einfachen und abbrevierten Gebilde ist.

Die Abbreviatur ist die Endlichkeit. In ihrem Zeichen stehend findet die ratio sich selbst vor. Unendlich also ist nicht sie selbst, sondern ihre Verwurzelung im Sein. Sie hat also durchaus recht, wenn sie sich selbst als endliche Sphäre auffaßt dem Sein gegenüber. Das Bewußtsein ihrer Endlichkeit ist nur die Kehrseite der Tatsache, daß sie ihre Bedingungen außer sich hat und nicht durchschaut.

Es ist daher von Wichtigkeit, die ratio nicht, wie vielfach geschieht, mit der logischen Sphäre zu verwechseln. Diese ist nicht Bewußtseins-, sondern Gegenstandssphäre, wenn auch ideale. Sie ist auch weder endlich noch durchweg rational. In ihr hat die ratio ebensosehr ihre bestimmte Reichweite wie im realen Sein, über deren Grenze hinaus ihr das Logische eben irrational ist. Die ratio ist eben eine gnoseologisch aktuale Sphäre, das Logische aber ist eine ideale Sphäre. Erfassen und Sein können nie restlos unter den gleichen Gesetzen stehen. Daher können auch ihre Grenzsphären nicht zusammenfallen.

Digitized by Google

40. Kapitel. Zur Systemidee.

Die beiden Gegensatzglieder, Denken und Sein, die πρὸς ἡμᾶς betrachtet gleichwertig dastehen und in der Philosophie so vielfach koordiniert behandelt worden sind, haben vom Gesichtspunkt der Ontologie nicht den Charakter einer ursprünglichen Antithese. Sie sind hier einer Synthese eingefügt, welche der Antithese vorausliegt, und die nicht erst wir in der Reflexion herzustellen brauchen. Wie das Endliche nur eine Stufe in der Reihe der Unendlichkeiten, das Rationale nur ein Ausschnitt aus dem Irrationalen ist, so ist auch das Denken, und mit ihm alle Erkenntnis überhaupt, nur eine Art des Seins und dem Zusammenhang der verschiedenen Seinsarten eingegliedert. Die metaphysisch vollere, obgleich bildlich gewagtere Formel dafür besagte, das Bewußtsein sei derjenige Punkt im Sein, in dem sich das Sein in sich selbst reflektiert und eine Sphäre der Repräsentation entstehen läßt.

Diese Seinsreflexion ist freilich keine totale, wie das Erkenntnisphänomen lehrt, sondern eine durchaus partiale. Aber sie schreitet fort und hat immer die Tendenz, totale Reflexion zu werden. Wir, die bewußten Subjekte, sind ontologisch solche Reflexionspunkte des Seins. Daher die unbewußte Bedingtheit des Bewußtseins, die irrationalen Konstituentien der ratio.

Opponiert man nun die Denkimmanenz der Seinsimmanenz, so ist der ersteren ein gewisses Recht nicht abzusprechen (Kap. 35. d.); aber sie ist der Seinsimmanenz nicht gleichwertig. Das Umschlossensein der Denksphäre vom Sein ist ein totales, das des Seins von der äußersten Reichweite des Denkens nur ein partiales, und wie die Denkerfahrung lehrt, im Grunde nur ein minimales. Denkimmanenz kann keine Charakteristik des Seins abgeben, es sei denn rein πρὸς ἡμᾶς. Seinsimmanenz aber kann sehr wohl eine Charakteristik des Denkens abgeben, nämlich die einer Reflexion des Seins in sich.

Ordnet man die Denkimmanenz der Seinsimmanenz über, so fällt nicht nur das Erkenntnisphänomen der Transzendenz des Gegenstandes hin, sondern mit den höheren Ordnungen des Seins müßte der Grad seines Aufgehens im Denken zunehmen und „Rationalität höherer Ordnung" auftreten. Eine solche widerspricht dem Phänomen. Für die Ontologie nimmt dagegen mit steigender Seinsordnung der Grad der Denkimmanenz ab, es tritt Rationalität niederer Ordnung ein. Das entspricht den Gegebenheiten des Erkenntnisphänomens und der Partialität der Seinsreflexion.

Was von aller Erkenntnis gilt, muß auch im besonderen von der philosophischen Erkenntnis gelten, d. h. von der intendierten Gesamt-

Digitized by Google

darstellung des Seins im System der Philosophie. Wenn das Bewußtsein der Punkt der Reflexion des Seins in sich ist, so dürfte die Systemidee diejenige Reflexion bedeuten, in der relativ πρὸς ἡμᾶς ein Maximum an Sein reflektiert ist. Denn die Systemidee allein hat die Tendenz allumfassend zu sein. Aber dieser äußersten Expansion entspricht die äußerste Abnahme der Rationalität. Die Intention der höchsten Seinspotenz zeigt das theoretische Minimum an Rationalität.

Das System des Seienden kann sich innerhalb der Reichweite des Denkens nicht schließen. Es schließt sich durchaus erst jenseits derselben, im Irrationalen. Das System bleibt durchaus Idee. Dieses vorausgesetzt, so bleibt aber doch bestehen, daß wir in unseren Erkenntnisdispositionen mit ihm rechnen, sie auf ein solches hin anlegen können. Wir können das gerade, weil das System wesentlich irrational ist, nämlich weil auf diese Weise gewisse überragende Beziehungen es durchwalten, die als typisch transzendente die Erkenntnis in das Nichterkannte hineinbeziehen und projektive Begriffsbildung herausfordern. Gerade die Jenseitigkeit des Zusammenschlusses macht die Systemidee philosophisch fruchtbar. Es ist der offene Ring, dessen Konzeption ontologisch eine natürliche und sinnvolle Perspektive bildet.

Insofern ist die philosophische Systemidee wirklich der höchste Reflexionspunkt des Seins — wenigstens auf theoretischem Gebiet, denn es wäre möglich, daß es auf ästhetischem oder sonstwo einen höheren gäbe. Aber deswegen braucht in ihr nicht tatsächlich totale Reflexion des Seins stattzufinden; ja sie braucht nicht einmal maximal zu sein. Im Gegenteil, entsprechend dem Maximum an Gegenstand, auf das sie abzielt, dürfte die Stufe der Reflexion eher eine minimale sein. Anders gesprochen, die philosophische Systemreflexion ist wie alles Denken total bedingt durch Funktionen des Seins, aber deswegen brauchen die Funktionen des Seins in ihr nicht total reflektiert zu sein. Der Systembegriff ist nicht das System selbst, er ist ein projektiver Begriff, der mit einem bewußten Minimum an rationaler Bestimmtheit ein Maximum an Sein repräsentiert.

Hier liegt auch der letzte Grund, warum das philosophische System nicht nur nicht abschließbar, sondern auch nicht einmal standpunktlich sicher konzipierbar ist, und warum alle Theorien, die von solcher Konzeption ausgehen, sich der Subreption des Standpunktes schuldig machen. Das System des Seins ist unbekannt und vermutlich im weitesten Umkreise unerkennbar; das System der Philosophie aber, welches jenes abbilden will, ist Idee und kann nie etwas anderes als Idee werden. Von der Konzeption des Systems ausgehen heißt Erfülltheit der Idee vortäuschen, ehe noch ein Schritt zu ihrer Erfüllung getan ist.

Digitized by Google

41. Kapitel. Die Fiktion des intellectus infinitus.

a) Theoretische Indifferenz der Probleme gegen den intellectus infinitus.

Mit dem Begriff eines „Rationalen höherer Ordnung" läßt sich das ontologische Weltbild mit einem Griff in ein idealistisches umsetzen. Dieses im Auge zu behalten ist wichtig für das Verständnis der standpunktlichen Indifferenz der Ontologie und ihrer gleichen, wenn auch nicht gleich sichtbaren, Distanz gegen Idealismus und Realismus. Der „eine Griff", um den es sich handelt, und der an jedem Punkt der ontologischen Untersuchung ohne Unterschied möglich ist, besteht in der Substitution einer höheren ratio. Ob man diese als „Bewußtsein überhaupt" oder als intellectus infinitus (intuitivus, archetypus usw.) bezeichnet, ob man sie als „Verstand Gottes" oder als „objektiven Geist" in der Geschichte, als „absolutes Ich" oder als „unbewußte Intelligenz" versteht, — das sind nur Unterschiede der metaphysischen Auslegung, die Sache ist überall dieselbe.

Man darf die Fruchtbarkeit dieses uralten Gedankens uneingeschränkt zugeben. Die Einheit des Seienden, ihre Gesetze, und besonders deren Faßbarkeit für den endlichen Verstand sind zweifellos vom Standpunkt des letzteren aus eher zu verstehen, wenn man das Sein nach Analogie des menschlichen Gedankens auffaßt, d. h. nach Analogie eben derjenigen Erkenntniswelt, die bestrebt ist, das Sein zu erfassen. Ja man darf auch zugeben, daß weder die Erfahrung noch die apriorische Überlegung dem ein positives Hindernis in den Weg stellt. Beide stehen durchaus indifferent zur metaphysischen Ausdeutung, sie lassen der Spekulation vollkommen freie Hand. Und darin eben liegt der Grund der geschichtlichen Konsequenz, mit der dieser metaphysische Gedanke immer wiederkehrt. Man braucht dafür gar nicht erst die teleologische und theologische Interessiertheit des Gemüts geltend zu machen.

Aber es bleibt damit wie mit allen rein spekulativen Hypothesen, sie sind ebenso unbeweisbar als unwiderlegbar. Sie sind um nichts gewisser als ihr Gegenteil, von ihnen gilt das skeptische *οὐ μᾶλλον*. Man kann sie als Sache persönlichen Glaubens nicht bekämpfen; aber aus der philosophischen Systematik muß man sie fortlassen, weil sie Überschreitungen des kritischen Minimums an Metaphysik sind. Indem die Ontologie sich grundsätzlich diesseits solcher Deutungen stellt und alle spekulativen Möglichkeiten offen läßt, wahrt sie sich die kritische Stellung. Denn daß der übergeordneten Sphäre der Charakter des Seins zukommt, ist nur eine allgemeine Formel, die idealistischer und realistischer Theorie gemeinsam ist. Daher beweist alle wie immer heftige Gegnerschaft des traditionellen Idealismus gegen die Onto-

Digitized by Google

logie in Wirklichkeit nichts gegen sie, sondern sogar eher noch etwas für sie; der transzendentale, logische, metaphysische und phänomenologische Idealismus kann sich selbst nicht rechtfertigen, ohne als Minimum die These der Ontologie anzuerkennen. Nur der rein psychologische und subjektive Idealismus fällt aus diesem Schema heraus, indem er dem individuell-empirischen Bewußtsein gar keine weitere Sphäre überordnet. Aber um ihn handelt es sich in dieser Frage nicht, weil er von vornherein das Zeugnis des natürlichen und wissenschaftlichen Bewußtseins im kontradiktorischen Gegensatzverhältnis gegen sich hat.

Das philosophisch Wertvolle am intellectus infinitus ist nicht der intellectus, sondern das infinitum. Es ist nicht einzusehen, warum dieses unbestreitbare Infinitum, das über die menschliche ratio hinausweist, durchaus einem Intellekt anhaften sollte. Die Systemidee kann das nicht rechtfertigen. Der Beweis dafür müßte anderweitig erbracht werden. Aber welche anderweitigen Angriffspunkte könnten dieser These zur Verfügung stehen? Wenn es irgendein Phänomen, irgendein Problem gibt, das gebieterisch diese Deutung verlangte, so wäre nichts gegen sie einzuwenden. In der bisherigen idealistischen Metaphysik ist kein solches aufgezeigt worden. Wie auch das ethische Problem hierfür nicht in Betracht kommt, und wie das religiöse Problem, das den unendlichen Intellekt wirklich involviert, wiederum theoretisch inkompetent bleibt, bedarf freilich noch des besonderen Nachweises, der hier nicht geführt werden kann. Jedenfalls darf die Unendlichkeit des Seins nicht von vornherein als unendliche Bewußtseinssphäre betrachtet werden. Das gerade ist die kritische Haltung der Ontologie, daß sie ohne diese Deutung auskommt, ohne sie doch grundsätzlich abzuschneiden.

b) Potenzierung des Subjekts und philosophischer Anthropomorphismus.

Das theoretisch Bedeutsame am intellectus infinitus ließe sich darin erblicken, daß eine gewisse, wenigstens prinzipielle Analogie bestehen muß zwischen der Struktur unseres Intellekts und der eines beliebigen Seinstypus, also wohl auch der höheren Seinstypen, sofern für einen Intellekt alles Seiende überhaupt doch irgendwie Gegenstand möglichen Denkens sein muß. Rechnet man das „Ebendenkbare" mit zu dieser weitgefaßten Gegenständlichkeit und bezieht sie auf die totale Einbettung der ratio in das Gefüge der Seinsrelationen, so widerstreitet dieses potentielle Verhältnis nicht der partialen Irrationalität des Seienden. So kann denn das Denken wohl darauf verfallen, das potentielle Verhältnis in ein aktuelles umzuprägen. Wenn man nämlich in anderen Formungen als denen der Subjektivität nicht zu denken

Digitized by Google

weiß, so bleibt einem kaum etwas anderes übrig, als dasjenige Sein, das unsere Erkenntnis übersteigt, zum Objekt eines höheren Subjekts zu machen und es durch dieses zu charakterisieren. Daß dieses höhere Subjekt ein ganz müßiges Beiwerk ist, das zur Klärung der Sache nicht das mindeste beiträgt, ja dem umgekehrt alles das erst zugeschrieben werden muß, was von Rechtswegen dem Sein gehört, — das zu durchschauen kann erst einer Kritik gelingen, die im Gegensatz zur hergebrachten Erkenntniskritik selbst nicht mehr subjektivistisch, sondern rein aporetisch orientiert ist.

Solange sich der Gedanke in keiner Form über die Korrelation von Subjekt und Objekt hinausheben kann, ist er auch nicht imstande die Potenzierung des Objekts zum „transzendentalen Gegenstande", d. h. zum partial irrationalen Sein, anders als unter der Voraussetzung gleichzeitiger Potenzierung des Subjekts zu verstehen. Dabei wird ein Fehler begangen, den die synthetisch-idealistische Spekulation freilich auf Grund ihrer Methode nicht entdecken kann: die Korrelation von Subjekt und Objekt wird aus der Erkenntnissphäre, in der sie ihren Ort hat, unbesehen auf die Seinssphäre übertragen, in der sie nur ein untergeordnetes Moment ist; als ob das Seiende als solches nicht anders bestehen könnte denn als Objekt eines ihm adäquaten Subjekts, ja als ob dem Sein dadurch irgend etwas an Seinhaftigkeit hinzugefügt werden könnte, daß es Gegenstand adäquater Erkenntnis wäre.

Was man im Auge hatte mit solch einem potenzierten Subjekt — seit dem νοῦς des Aristoteles und Plotin bis auf Kants „Bewußtsein überhaupt" und das „Denken" des logischen Idealismus —, das ist, soweit es ein durch gegebene Probleme wenigstens subjektiv legitimierter Begriff ist, nichts anderes als eine Gesetzlichkeit höherer Ordnung, eine Sphäre übergeordneter kategorialer Bestimmungen. An einer solchen ist natürlich nicht zu zweifeln. Sie ist ein ewig lebendiges Problem aller systematischen Philosophie, und nur ihre Fassungen und Deutungen klaffen auseinander. Aber warum sollte Gesetzlichkeit höherer Ordnung durchaus die eines Bewußtseins höherer Ordnung sein? Warum müssen Kategorien durchaus Begriffe eines Verstandes sein, so daß, wo nur immer Kategorien erkennbar werden, ein Verstand hinzufingiert werden müßte, dessen Funktionen sie sein müßten?

Der letzte Grund dieser Fiktion liegt einzig in dem rationalistisch-idealistischen Vorurteil, welches am bekanntesten aus der Kantischen Formel ist, daß nur ein Verstand es sein könne, was dem Gegenstande seine Gesetze gebe („vorschreibe!"). Neuere Fassungen, nach denen „Gesetz" ausschließlich „Setzung" eines Denkens bedeuten soll, treiben das Vorurteil noch auf die Spitze; sie erinnern direkt an die Mythologie

Digitized by Google

der Altvordern, die sich Naturgesetze nur als gegeben durch eine Weltvernunft denken konnten. Das Mythologische in der Philosophie ist noch nicht ausgestorben, der Anthropomorphismus liegt dem Idealismus im Blut. Er kann sich auch heute noch keine Gesetzlichkeit rein auf sich selbst beruhend denken, er kann nicht loskommen von dem Bann der Analogie, wie unser Verstand, um die Natur zu begreifen, ihre Gesetze „denken" muß. Daß dieses Denken ein nachbildendes ist und nichts mit ursprünglichem „Erzeugen" zu tun hat, wird immer wieder übersehen. Ja, hinterher wird der Spieß gar umgedreht und behauptet, es könne überhaupt nichts als das Denken geben, denn vom Nichtgedachten könnten wir nichts wissen, es sei undenkbar.

Weiter kann man den Anthropomorphismus in der Philosophie wohl nicht leicht treiben.

c) Ontologie und „Logik des Seins".

Alle neueren Formen des alten Gedankens sind eben im Grunde dieselbe subjektivistische Metaphysik, derselbe Anthropomorphismus. Kants Kritik des physikotheologischen Beweises war ein Anlauf zu radikaler Widerlegung dieser Schlußweise; sie erstreckt sich im Grunde nicht auf das Dasein der Natur-Gottheit allein, sondern auf alle nur irgend mögliche Rationalität höherer Ordnung überhaupt. Aber gerade Kant blieb, ungeachtet seiner entschiedenen Ablehnung des intellectus intuitivus subjektivistisch befangen.

Fast alle philosophische Terminologie hat durch das Vorherrschen dieser Tendenzen einen gewissen idealistisch-rationalistischen Beigeschmack bekommen. Selbst der Titelbegriff der „Ontologie" ist davon nicht ganz frei. Wenn es sich in ihr um einen „Logos des Seins" handelt, so muß sie selbst in einer „Logik des Seins" bestehen. Damit ist aber einer ganzen Reihe hergebrachter Irrtümer die Tür geöffnet. Denn nach der herrschenden Auffassung ist Logik Sache des Denkens; also könnte man geneigt sein in der Ontologie gerade eine Stütze des intellectus infinitus zu suchen. Vermeidet man aber auch dieses grobe Mißverständnis, so könnte man darin doch ein Anzeichen erblicken, daß die wahre Theorie des Seins eben die Logik sei, und die Ontologie deswegen der immanenten, logisch idealen Sphäre zuweisen. Damit würde der logische Idealismus sich vielleicht gerechtfertigt glauben können; sicherlich aber könnte der Rationalismus das in weitem Maße zu seinen Gunsten auslegen.

Daß dieses dem Sinn einer kritischen Ontologie von Grund aus widerstreitet, bedarf nach dem bereits Gesagten keines Wortes weiter. Sofern man Ontologie als „Logik des Seins" verstehen will, muß man den Begriff der Logik selbst in weiterem Sinne nehmen. Das Sein

Digitized by Google

muß dann eben eine eigene, andere Logik haben als die idealen Gebilde. Es müßte eine Logik des Realen sein; und mit Rationalität dürfte sie nicht mehr zu schaffen haben als das Reale selbst. Wie weit sie dem Erkennen zugänglich wäre, bleibt gerade die große Frage. Nur projektive Begriffsbildung könnte ihre Gesetze und Strukturen im Gegensatz zu denen des Denkens und der idealen Sphäre zu erschließen suchen. Das war der Fehler der alten Ontologie, daß sie die Logik der ratio unmittelbar als die Gesetzlichkeit des realen Seins auffaßte. Charakteristischer Weise erliegt der logische Idealismus der gleichen Verführung. Die echte Ontologie setzt gerade mit der Erkenntnis ein, daß das Sein seine eigene Gesetzlichkeit, eigene Prinzipien hat, oder wenn man so will, seine eigene Logik.

Deswegen darf man von einer „Logik des Seins" nur sprechen, wenn man unter Logik nichts anderes als Gesetzesstruktur, Kategorialstruktur, Relationalität überhaupt verstehen will, unabhängig vom Grade der Rationalität, von der logisch idealen Sphäre, aber auch unabhängig von Verstand, Denken und Subjekt überhaupt. Ob eine solche Logik noch Logik heißen dürfte, kann nicht aus dem Sonderinteresse der Ontologie entschieden werden, sondern nur aus dem der Logik selbst.

Digitized by Google

Vierter Teil

Die Erkenntnis des realen Gegenstandes

(Behandlung der Erkenntnisaporien)

I. Abschnitt: Subjekt und Objekt.

42. Kapitel. Ausgangspunkte der Problembehandlung.

In der Analyse des Phänomens wurzelten die Aporien der Erkenntnis. An diesen ließ sich die Reihe der a priori möglichen Lösungen entwickeln und an den geschichtlich vorliegenden Theorien diskutieren. Den spekulativen Standpunkten wurde dann in der Ontologie ein Verfahren gegenübergestellt, in dem das von jenen involvierte unfreiwillige Maximum an Metaphysik vermieden werden kann — durch die grundsätzliche Anerkennung eines Minimums. Von diesem Verfahren ist bisher nur die allgemeine Grundlage angedeutet. Den zentralen Punkt bildete ausschließlich die letzte der entwickelten Aporien (Kap. 6. g.), die Seinsaporie, die hinter dem Erkenntnisproblem auftaucht, enthaltend die beiden Grundfragen nach dem Ansichsein und nach dem Irrationalen.

Es bleiben also die sechs übrigen Aporien zu behandeln, die mit der Seinsaporie zusammen das engere Erkenntnisproblem ausmachen. Und damit stehen wir endlich vor unserer Hauptaufgabe, auf die alles bisherige abzielt, und an der es sich zu bewähren hat. Einer besonderen Einstellung auf diese Aufgabe bedarf es nicht mehr. Daher seien hier einleitend nur in Kürze einige Konsequenzen gezogen.

Warum es sich nur um „Behandlung", nicht um „Lösung" der Erkenntnisaporien handeln kann, wurde früher gezeigt. Sowenig sich einer Untersuchung vorschreiben läßt, wo sie hinausgelangen soll, läßt es sich ihr auch vorschreiben, daß überhaupt sie zu einer Lösung zu gelangen habe. Dem Problem folgen ist alles, was kritische Untersuchung darf. Alle gewaltsame Rationalisierung der irrationalen Problembestände führt zu neuen Problemknoten, die sich der Lösung nur umsomehr entziehen, als zu ihrer Behandlung die natürlichen Ansatz-

Digitized by Google

punkte fehlen. Das zeigten die spekulativen Standpunkte durch die unabsehbare Kette künstlicher Aporien, gegen die sie die natürlichen vertauschen.

Die Ontologie macht den Versuch, ein allgemeines Minimum an Hypothese für die Behandlung des ganzen Problembestandes der Philosophie zugrunde zu legen. Das Kriterium ihrer Rechtmäßigkeit liegt in der Frage, wie weit es ihr gelingt, die irrationalen Problemreste in ihre Grundanschauung mit aufzunehmen und ihnen im Zusammenhang des Ganzen den Platz so anzuweisen, daß sie ungeachtet ihrer Unlösbarkeit sich doch ohne Abstrich einfügen. Ein geschlossenes rationales System kann dieser Anforderung nie genügen. Ein offenes System aber, das sich erst jenseits der Erkennbarkeitsgrenze schließt, hat auch für diese Aufgabe den Spielraum. Ein System projektiver Begriffe kennt in dieser Hinsicht keine prinzipiellen Beschränkungen.

In der Erkenntnistheorie hat man es nicht nötig sich erst ausdrücklich auf ontologischen Boden zu stellen. Man ist bereits durch das Erkenntnisphänomen auf ihn gestellt. Man kann sich überhaupt nur willkürlich von ihm wegbegeben, indem man ihn zugunsten „höherer" Standpunkte preisgibt. Diesen „höheren" Standpunkten gegenüber bedeutet sie die Rückkehr zum Einfachen und Gegebenen. Das Sein für Schein, resp. für Erscheinung, zu erklären, um es dann wiederum aus einem „höheren Sein" abzuleiten, hat sich als ein krummer Weg, als eine Komplizierung der Sachlage erwiesen, welche nicht nur die ungeheuren Erwartungen, die man an sie knüpfte, nicht rechtfertigt, sondern geradezu ihr Gegenteil bewirkt. Das Plus an Hypothese hat kein Plus an Verständnis der Sache ergeben. Der Schein ist nicht weniger rätselhaft als das Sein. Er bedarf nicht weniger der Erklärung. Aber man täuschte sich, wenn man meinte, mit der Verunselbständigung des Seins etwas für seine Erklärung gewonnen zu haben. Die Aporien der Seinserkenntnis verschieben sich nur in Aporien der Scheinerkenntnis, und diese sind um nichts lösbarer als jene. Die künstlichen Aporien der spekulativen Standpunkte haben keinen theoretischen Vorzug vor den natürlichen. Erscheinung ohne dahinterstehendes Erscheinendes ist nur eine theoretische Halbheit, die zu weiteren Halbheiten verführt. Sie ist nur die Hälfte eines Problems, dessen ignorierte andere Hälfte gerade das eigentliche Erkenntnisproblem ist. Die Rückkehr zum Seinsgesichtspunkt bedeutet daher für die Erkenntnistheorie nicht nur die Restriktion auf ein Minimum an Behauptung und die Vermeidung der metaphysischen Beweislast für den Standpunkt als solchen, sondern zugleich den einzig freien, unbeschwerten Ausgangspunkt der Untersuchung, der alle gesuchte Komplizierung der Problemlage vermeidet.

Erkenntnistheorie und Seinstheorie stehen in Wechselbeziehung.

Digitized by Google

Das Erkennbare am Sein ist nur gnoseologisch bestimmbar, das Sein der Erkenntnis und ihres Gegenstandes aber nur ontologisch zu verstehen. Man kann beide Probleme nicht anders als zusammen behandeln. Sie lassen sich überhaupt nur in abstracto isolieren. Der ontologische Teil unserer Untersuchung beschäftigte sich damit, vom entrollten Erkenntnisproblem aus das Wesen der Seinssphäre und der von ihr handelnden Ontologie in allgemeinen Strichen zu entwerfen: der gegenwärtige, gnoseologische Teil nimmt es mit der umgekehrten Aufgabe auf: von der entworfenen Ontologie aus die allgemeinen Grundzüge der Erkenntnistheorie zu entwerfen.

Das ist kein circulus vitiosus. Diese zweiseitige Behandlung des Doppelproblems macht nicht Anspruch darauf, Ableitungen, Deduktionen, Beweise zu geben; in ihr kann also auch niemals dasselbe aus demselben abgeleitet werden. Ihr Vorgehen ist ein viel bescheideneres: es will ein vorhandenes, aber im Grunde irrationales Grundverhältnis zwischen Erkenntnis und Sein von den zwei Seiten aus beleuchten, von denen es zugänglich ist. Dieses Grundverhältnis ist die Einbettung der Erkenntnis in das Sein. Die gnoseologische Betrachtung zeigt, der ratio cognoscendi folgend, wie das Seiende als Gegenstand der Erkenntnis partial erfaßbar wird: die ontologische zeigt, der ratio essendi folgend, wie die Erkenntnis samt ihrem Gegenstande bedingt ist durch die sie tragende und bindende Welt des Seins. —

Die gnoseologische Behandlung der Aporien kann im allgemeinen der Anordnung des Problemstoffes folgen, wie die Aporetik ihn herausgearbeitet und gegliedert hat. Nur in einigen wenigen Punkten verlangt die Übersichtlichkeit eine Umstellung. So muß hier aus methodologischen Gründen die Aporie der aprioriſchen Erkenntnis vor die der aposteriorischen vorausgenommen werden, weil die letztere, deren irrationaler Restbestand ein weit größerer ist, sich eher fassen läßt, wenn sie in scharf herausgearbeitetem Gegensatz zur ersteren gesehen wird. Ebenso lassen sich die beiden letzten Erkenntnisaporien, die des Problembewußtseins und die des Erkenntnisprogresses, bei der theoretischen Behandlung in eine engere Einheit zusammenfassen als in der Aporetik; sie laufen hier schließlich auf ein einziges Grundproblem hinaus, in welchem sich ihr Wesen zuspitzt und zugleich vereinfacht. Die sechs übrigen Aporien reduzieren sich dadurch auf fünf. Unberührt in ihrer Stellung bleiben nur die Grundaporie und die Wahrheitsaporie.

Doch ist für den Gang der Untersuchung eines charakteristisch. In der Aporetik ließ sich eine entschiedene Steigerung und Komplizierung des Problems von der Grundaporie bis zum Erkenntnisprogreß verfolgen. In der theoretischen Behandlung tritt nahezu das umgekehrte ein, eine entschiedene Abnahme des Problematischen, eine Art De-

Digitized by Google

komplizierung nach den letzten Aporien zu. Die Hauptentscheidungen liegen eben in den drei ersten Aporien; und solange diese ungelöst sind, scheinen die weiteren Schwierigkeiten sich immer höher zu türmen. Sind die ersten aber einmal bearbeitet und in den Grenzen des möglichen gelöst, so zeigen auch die weiteren fast gar keine unübersteiglichen Hindernisse mehr. Der Nachdruck der Untersuchung liegt daher auf den Problemen des Apriorischen und des Aposteriorischen. Von dem Grade ihrer Lösbarkeit hängt alle weitere Aporienbehandlung ab.

43. Kapitel. Die Bestimmung des Subjekts durch das Objekt.

a) Gegenseitige Transzendenz von Subjekt und Objekt.

Wenn Subjekt und Objekt nichts wären als Erkennendes und Erkanntes, so gingen sie in ihrer Korrelation auf, und man könnte die letztere als das Primäre auffassen, von dem beide abhängig sind. Dann wäre der gnoseologische Monismus keine metaphysische Theorie, sondern die einfache Formel für einen gegebenen Sachverhalt. Subjekt und Objekt wären untergeordnete Momente, die außerhalb der phänomenal gegebenen Einheit der Erkenntnisrelation gar nicht vorkämen. Das Problem der Verbindung zwischen ihnen, das eigentliche Erkenntnisproblem, wäre dann mit dem Phänomen bereits gelöst und bestände als Sonderfrage gar nicht mehr.

Daß ein solches Aufgehen nicht zutrifft, macht den Grund der ersten Aporie aus (Kap. 6. a.). Das Subjekt ist nicht nur Erkennendes, sondern auch Fühlendes, Wollendes und Handelndes. Das Objekt aber ist nicht nur „Objekt für das Subjekt", es besteht als Ansichseiendes auch, sofern es nicht objiziert ist. So wenigstens zeigt die Analyse des Erkenntnisphänomens den allgemeinen Sachverhalt (Kap. 5. e.). Man kann diesen Sachverhalt für Schein erklären, wie ein Teil der spekulativen Standpunkte tut; aber dann gilt es den Schein zu erklären. Und die Kritik jener Standpunkte hat gezeigt, daß diese Erklärung auf keine Weise gelingt, ja daß jeder Versuch einer solchen das Problem nur verschiebt und verdunkelt. Es gilt daher das Problem wieder an der Wurzel aufzugreifen und zu untersuchen, inwieweit die Erkenntnisrelation auch zwischen einem Subjekt, das nicht nur Erkennendes, und einem Objekt, das nicht nur Erkanntes ist, möglich ist, und wie die Bedingungen einer solchen Relation beschaffen sein müssen.

Die Schwierigkeit bestand einerseits darin, daß (nach dem Satz des Bewußtseins) das Subjekt nicht aus sich heraus kann, nie etwas anderes als seine eigenen Inhalte zu fassen bekommt, dennoch aber die Bestimmtheiten des Objekts irgendwie „erfassen" soll. Von der anderen Seite aus gesehen, stellte sich dieselbe Schwierigkeit dar als Übergreifen

Digitized by Google

der Objektbestimmtheiten auf das Subjekt, als ihre Wiederkehr in einem Objektbewußtsein, das als subjektives Gebilde dennoch „objektiv" ist und eine Repräsentation des Objekts im Subjekt bedeutet, d. h. als eine vermittelte Bestimmung des Subjekts durch das Objekt, ohne daß dieses in das Subjekt einträte oder etwas von seiner Transzendenz verlöre (Kap. 5. c.).

Zur Behandlung dieser Grundaporie bietet die ontologische Einbettung der Erkenntnis in das Sein eine erste Handhabe. Bisher wurde dieselbe nur von der Seite des „Denkens" gefaßt, wobei der idealistischen Denkimmanenz die ontologische Seinsimmanenz gegenübergestellt werden konnte. Aber dort handelte es sich nur um das Problem des Irrationalen, so daß die Einbettung nur als die der ratio in das Irrationale dastand. Jetzt handelt es sich allgemein um das Erkenntnisproblem überhaupt, und da erweist sich derselbe Gedanke als ein viel umfassenderer.

b) Ontologische Überbrückung der Transzendenz.

Gerade das, was die Schwierigkeit im Erkenntnisproblem ausmacht, daß weder das Subjekt in seinem Subjektsein für das Objekt, noch das Objekt in seinem Objektsein für das Subjekt aufgeht, hebt diese Schwierigkeit auch zugleich über sich hinaus und gibt einen ersten Ansatzpunkt zu ihrer Lösung an die Hand. Subjekt und Objekt gewinnen durch diese ihre Selbständigkeit einen gemeinsamen Grundzug, der sie verbindet, das Sein. Sie *stehen einander als seiende gegenüber*, die nicht im Sein der Erkenntnisrelation aufgehen, sondern noch in weiteren Seinsrelationen wurzeln, welche bestehen bleiben, auch wenn man die Erkenntnisrelation als aufgehoben denkt. Subjekt und Objekt stehen einander also als *Glieder eines Seinszusammenhanges* gegenüber, sie gehören zu *einer* realen Welt, in der alles Koexistierende in mannigfachen aktuellen Beziehungen steht, sich gegenseitig mannigfach bestimmt und bedingt.

Diese über das Gegebene hinausgreifenden Seinsrelationen sind keineswegs bloß hypothetische Annahmen der Spekulation. Ihre Beschaffenheit und ihre Gesetze sind zwar verborgen und können nur hypothetisch erschlossen werden. Aber ihr *Vorhandensein überhaupt* steht außer Frage. Am Objekt werden sie in dessen höchst aktueller Beziehung zum Transobjektiven faßbar, nämlich an zahlreichen Relationsgliedern, deren Gegenglieder jenseits der Objektionsgrenze im transobjektiven Sein liegen, die also den Ansatzpunkt aller projektiven Begriffsbildung abgeben. Am Subjekt aber werden diese Seinsrelationen daran faßbar, daß es selbst Prinzipien enthält, deren Funktion und Seinsweise es nicht durchschaut, Prinzipien also, deren

Digitized by Google

Sein offenbar ein anderes als das des Bewußtseins ist. Hier eröffnet sich der Blick in eine Seinssphäre, die vom Bewußtsein aus nach innen zu gesehen über das Subjekt hinausliegt, in Subjektbedingungen, die „transsubjektiv" sind, mit denen das Subjekt also in einer Sphäre transsubjektiver Seinsrelationen wurzelt. Da aber das Subjekt sich selbst als in gleicher Weise seiend auffaßt wie das Objekt, so liegt kein Grund vor, diese transsubjektive Seinssphäre für eine grundsätzlich andere zu halten als die transobjektive. Der natürlich sich aufdrängende Gedanke ist vielmehr der, daß Subjekt und Objekt als seiende in eine gemeinsame Seinssphäre eingebettet sind, von deren mannigfachen Relationen sie vollkommen umschlossen, getragen und bedingt sind. Die Erkenntnisrelation, die wir an ihnen als „einseitige Bestimmung des Subjekts durch das Objekt" kennen, ist von hier aus betrachtet nur eine von vielen Seinsrelationen, nämlich eben diejenige, die im Erkenntnisphänomen in Erscheinung tritt.

Was zuerst wie ein schwerer Nachteil aussah, erweist sich somit bei tieferem Eindringen als ein unschätzbarer Vorzug, ja als ein ganz natürlich gegebener gangbarer Weg der gnoseologischen Forschung. Gerade der selbständige Seinscharakter des Subjekts und des Objekts ist es, der sie beide aus ihrer Isoliertheit heraushebt und sie in ein Gefüge von Beziehungen eingegliedert zeigt. Die Isoliertheit besteht eben nur *πρὸς ἡμᾶς*, nur für den engsten Gesichtskreis der Subjektgebundenheit. Ihre Selbständigkeit ist eine bloß relative, nur für die ratio unüberbrückbare. Solange man an der Unmöglichkeit irrationaler Relationen festhält, ist einem der Ausblick auf diesen ontologischen Sachverhalt freilich verschlossen; er öffnet sich in dem Augenblick, wo man einsieht, daß Relationen um nichts rationaler zu sein brauchen als Substrate, und daß sie grundsätzlich ebenso gleichgültig gegen ihre Erkennbarkeit dastehen, wie alles andere Ansichseiende auch (vgl. Kap. 34. h.). Hier ist der Punkt, in welchem sich das ontologische Verständnis für das Irrationale in den Prinzipien als bedingend für das Verständnis des gnoseologischen Grundverhältnisses erweist.

Sobald sich die Überlegung zum Bewußtsein des irrationalen Hintergrundes von Subjekt und Objekt, d. h. zum Bewußtsein ihrer unerkannten Bedingungen erhebt, so eröffnet sich darin der Ausblick auf eine übergeordnete Sphäre, in der beide eingelagert und ursprünglich verknüpft sind. Diese Sphäre ist nicht eine konstrukte, punktuelle Einheit, wie die des spekulativen Monismus, sondern eine relational gebundene und gegliederte Mannigfaltigkeit, über deren Einheitsprinzip sich die Theorie durchaus kein Urteil gestatten kann. Alle Unstimmigkeiten der monistischen Ableitungsversuche des Mannig-

Digitized by Google

faltigen aus einer Einheit fallen daher hier von vornherein fort; ebenso wie der offene Dualismus (z. B. der der Cartesianer), welcher auf ähnlicher Verfehlung der Sphäre beruht, nämlich auf rein subjektivistischer Isolierung von Subjekt und Objekt, die freilich auf einer gewissen Stufe der Spekulation nicht zu vermeiden, aber ontologisch leicht aufhebbar ist.

Mit der Aufhebung dieser Isolierung fallen zugleich alle spekulativen Theorien als überflüssig hin, die den Dualismus von Subjekt und Objekt auf konstruktivem Wege zu überbrücken suchen, sowohl die idealistischen als die realistischen und monistischen. Sie sind wesenlos, gegenstandslos, weil das Problem, zu dessen Lösung sie entworfen wurden, nicht besteht. Subjekt und Objekt sind schon ursprünglich verknüpft.

Tatsächlich ist die ontologische Annahme der Einbettung von Subjekt und Objekt in eine gemeinsame Seinssphäre weit natürlicher und naheliegender als eine dieser Theorien. Sie ist eine einfache Erweiterung der natürlichen Weltansicht, die auch von der Vorstellung einer größeren realen Welt ausgeht, in welcher das erkennende Bewußtsein und sein Gegenstand als Glieder enthalten sind. Die natürliche Realitätsthese und ihre Konsequenzen sind also bei aller Höhe des Gesichtspunktes gewahrt. Macht man sich diese Natürlichkeit der ontologischen These einmal klar, so sieht man auch ihre Folgen für das gnoseologische Problem im Lichte der größten Einfachheit.

Ist nämlich das Subjekt ein Seiendes unter anderem Seienden, und nicht, wie der empirische Idealismus will, das einzige, so ist *seine Bedingtheit und Bestimmtheit durch anderes Seiendes garnicht zu bestreiten*. Wo alles in Relationen steht und alles durcheinander bedingt und bestimmt ist, da wäre es unverständlich, wenn gerade das Subjekt in das Geflecht dieser Relationen nicht einbezogen und nicht durch anderes Seiendes bestimmt sein sollte. Daß aber überhaupt die Seinssphäre relationale Struktur hat, und daß ihre Glieder durch dieselbe bestimmt sind, ergibt sich aus der Tatsache, daß es gerade Relationen sind, durch welche das Objizierte mit dem Transobjektiven verbunden ist. Überall, wo eine Kette von Bedingungen ins Irrationale zurückläuft, liegt eine ganz greifbare Bestimmtheit des Erkennbaren durch Unerkennbares vor. Daß ähnliche, wiewohl nicht greifbare Bestimmtheit durch anderes Seiendes dem Subjekt nicht zukäme, während doch das Erkenntnisphänomen gerade das Bewußtsein einer solchen Bestimmtheit zeigt, wäre eine ganz aus dem Zusammenhang fallende, durch nichts zu rechtfertigende Annahme. Ist aber das Subjekt bestimmt durch anderes

Digitized by Google

Seiendes, so ist der ontologischen Auffassung der Erkenntnisrelation der Weg geebnet. Denn Erkenntnis besteht eben in einer Bestimmung des Subjekts durch ein anderes Seiendes, das Objekt.

o) Transkausale Determination des Subjekts.

Einer solchen Auffassung der Erkenntnisrelation kann der Vorwurf gemacht werden, sie nehme eine „transzendente Kausalität" zwischen Objekt und Subjekt an; damit sei illegitimerweise eine Kategorie, die nur im Naturgeschehen gilt, auf ein Gebiet übertragen, das diesem völlig heterogen ist und über dessen wirkliche Determinationsgesetze nichts bekannt ist. Das Gegenstandsbild im Subjekt werde hier als „Wirkung" des Gegenstandes aufgefaßt, die Wirkung sei somit der Ursache wesensfremd. In Wirklichkeit könne es auf keine Weise verstanden werden, wie ein Bewußtseinsgebilde Wirkung eines Außerbewußten sollte sein können.

Darin liegen zwei Mißverständnisse, die den Sachverhalt verdunkeln. Zu seiner Klarstellung müssen beide an der Wurzel gefaßt und gehoben werden.

Erstens ist die Unverständlichkeit des Hervorgehens einer Wirkung aus der Ursache kein Grund, ein Kausalverhältnis abzulehnen. Auch in der physischen Kausalität bleibt das eigentliche Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache durchaus unverständlich. Nur die Gesetzmäßigkeit in ihr ist als solche verständlich, nicht das Wie ihrer Funktion. Das eigentliche Wesen der Abhängigkeit, die Struktur des Nexus, bleibt irrational. Das hindert die Naturwissenschaft nicht, das Kausalgesetz als universale Formel für den im konkreten Geschehen waltenden Nexus hypothetisch gelten zu lassen. Mit dem gleichen Recht darf man also eine Determination, die sich vom Objekt auf ein Subjektgebilde herüber erstreckt, als ontologische Hypothese der Erkenntnistheorie gelten lassen, ganz unabhängig davon, ob diese Determination in ihrer Funktion verständlich oder unverständlich ist. Mit ihr ist auch nur die hypothetische Formulierung eines bestehenden Zusammenhanges gesetzt, sofern dieser im Erkenntnisphänomen selbst mit gegeben ist.

Zweitens aber ist es ganz verkehrt, diese in Frage stehende Determination als Kausalität aufzufassen. Das Kausalverhältnis paßt natürlich nur für die Abhängigkeit raumzeitlicher Prozeßstadien, als deren Formulierung es allein angenommen ist. Da das Erkenntnisgebilde im Bewußtsein — wie man es sonst auch fassen mag — zweifellos kein räumliches, und wenn man vom psychologischen Erkenntnisprozeß absieht, auch kein zeitliches Gebilde ist, so kann es selbstverständlich nicht „Wirkung" eines raumzeitlichen Objekts sein. Das

Digitized by Google

Bild der physischen Kausalität (denn mehr als ein Bild ist sie hier nicht) muß man in diesem Zusammenhang ganz aus dem Spiele lassen.

Es wäre aber sehr verkehrt zu glauben, daß es kein anderes Bestimmungsverhältnis geben könne als das der Kausalität. In Wirklichkeit rechnen wir mit einem solchen überall, wo wir ein Verhältnis von Grund und Folge anerkennen. So sind mathematische Theoreme nicht „Wirkungen" der Axiome, sondern deren logische Folge; Mittel sind nicht „Wirkungen" der Zwecke, sondern bewußt für sie gewählte Verwirklichungsmomente. Es gibt also noch andere Determination eines Seienden durch ein anderes als die kausale. Um eine solche andere allein kann es sich hier handeln.

Wenn Subjekt und Objekt völlig heterogene Gebilde wären, die zweien zueinander beziehungslosen Sphären angehörten, so wäre jede übergreifende Determination zwischen ihnen natürlich ein Ding der Unmöglichkeit. Von solch einer beziehungslosen Geschiedenheit kann aber angesichts des Erkenntnisphänomens nicht die Rede sein. Die Beziehung ist als Phänomen gegeben. Will man das Phänomen für Täuschung erklären, so gilt es die Täuschung verständlich zu machen. Wie wenig das gelingt, beweisen die idealistischen Theorien. Nimmt man es aber mit dem Phänomen auf und sucht man die Formulierung der Bedingung, unter der es zu Recht besteht, so kann man nicht umhin, eine gesetzmäßige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt anzunehmen, die als Determination des Subjekts durch das Objekt funktioniert. Für eine solche Determination ist die allgemeine Bedingung insofern vorhanden, als Subjekt und Objekt ontologisch homogen sind: sie sind beide seiende und gehören einer einheitlichen Seinssphäre an. Die Heterogeneität besteht nur für den Gesichtspunkt des Subjekts, für seinen Innenaspekt, seine Immanenzsphäre; denn diese ist exklusiv und immer geneigt, ihre Grenze für eine Seinsgrenze zu halten. Die Erkenntnisrelation aber geht im Subjekt ohnehin nicht auf, sie ist eine Relation, die seine Sphäre transzendiert, und trägt den Stempel des Ontologischen bereits an sich. Es liegt also kein Grund vor, warum eine Determination des Subjekts durch das Objekt nicht sollte stattfinden können.

Nur darf eine solche nicht als Kausalnexus aufgefaßt werden — so wenig wie als Finalnexus oder logisch-mathematisches Verhältnis von Grund und Folge. Mit solcher Deutung erst wird ein offenkundiger Fehler in die Überlegung aufgenommen, indem nämlich ein ganz bestimmter Typus der Determination, der nur auf ganz bestimmtem, beschränktem Gebiet gilt, widerrechtlich auf ein anderes,

Digitized by Google

ihm heterogenes Gebiet übertragen und zu Unrecht angewandt wird. Von aller derartigen Grenzüberschreitung ist grundsätzlich abzusehen. Der Typus von Determination, der auf ontologischem Gebiet in der alles umfassenden Seinssphäre waltet und die nur durch den Seinscharakter als solchen verbundenen, im übrigen aber mannigfach heterogenen Seinsgebilde miteinander verknüpft, kann selbstverständlich nur ein viel allgemeinerer sein als der des Kausalnexus. Er muß sich zu diesem, als dem Nexus der objizierten Natur verhalten, wie das Transobjektive zum Objizierten. Er darf also nicht diesseits der Kausalität gesucht werden, sondern nur jenseits, er kann weder kausal noch ciskausal, sondern nur „transkausal" sein; ein Determinationstypus des Transobjektiven, sofern es der gleichen Seinssphäre wie das Subjekt und das hinter ihm stehende Transsubjektive angehört.

Über Struktur und genauere Funktion dieser Determination braucht die Erkenntnistheorie keine Hypothese aufzustellen. Die Gewißheit ihres Vorhandenseins genügt für den Gedankengang. Ihr rein negativ umrissener, nur auf Grund des im Phänomen vorliegenden Sachverhalts projizierter Begriff ist zureichend und allein zulässig. Denn nur vor leichtsinniger Gleichsetzung mit anderen, schon bekannten, rationaleren Typen der Determination muß sie sich aufs strengste hüten.

d) Das unlösbare Restproblem in der Erkenntnisrelation.

Was vom Standpunkt der Immanenzphilosophie als höchste Absurdität erscheint, nämlich daß Bestimmtheiten eines transzendenten Objekts auf das Subjekt übergreifen und in ihm mittelbar ein Erkenntnisgebilde bestimmen, welches dadurch zur Repräsentation des Objekts wird, das ist ontologisch durchaus möglich.

Es ist hierzu keineswegs erforderlich, daß das Objekt selbst ins Subjekt überginge und zum „Abbilde" würde. Es bleibt dem Subjekt durchaus transzendent, das „Bild" aber ist bloße Repräsentation des Objekts, auch wo es diesem vollkommen adäquat sein sollte. Ein bloß ontologisches Bedingungsverhältnis zwischen Objekt und Subjekt genügt, um die Züge des Objekts auf ein Subjektgebilde zu übertragen und dieses dadurch „objektiv" zu machen.

Wie diese Übertragung vor sich geht, wie das Gesetz des Bedingungsverhältnisses beschaffen ist, bildet ein weiteres Problem, dessen Lösung zum prinzipiellen Verständnis des Sachverhalts keineswegs erforderlich ist. Tatsächlich ist dieses „Wie" tief irrational und bildet ein unlösbares Restproblem, welches im wesentlichen undurchschaut bleiben muß; und wenn auch im Folgenden sich erweisen sollte, daß über die Gesetzlichkeit, die hier waltet, sich noch mancherlei Einzelheiten hypothetisch festlegen lassen, so ist doch nie-

Digitized by Google

mals zu vergessen, daß auch das Gesetz selbst ein irrationales ist. Wesentlich ist hier nur, daß in der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt die Transzendenz beider gegeneinander nicht aufgehoben wird, sondern voll und ganz bestehen bleibt, und daß durch sie kein Widerspruch gegen das Phänomen des Objektbewußtseins entsteht, in welchem das Objekt als selbständig und gleichgültig gegen sein Erkanntwerden dasteht.

Die Erkenntnisrelation durchbricht nicht die gegenseitige Transzendenz, sondern überbrückt sie, ohne sie anzutasten. Sie ist eben selbst eine transzendente Relation, ein ontologisches Verhältnis, das in keinem Innenaspekt des Subjekts aufgehen kann. Ihre Irrationalität braucht daher gar keine besondere Rechtfertigung, sie ist ontologisch selbstverständlich. Aber sie ist deswegen nicht weniger gewiß, als wenn sie in ihrer Struktur und Funktion erkennbar wäre. Sie hat den Grad hypothetischer Gewißheit, der das unvermeidliche Minimum an metaphysischer Annahme kennzeichnet.

44. Kapitel. Das Erfassen des Objekts durch das Subjekt.

a) Die Antinomie im Begriff des Erfassens.

Vom Subjekt aus gesehen stellte sich die Erkenntnisrelation als „Erfassen" des Objekts durch das Subjekt dar (Kap. 5. a. 4—6 und Kap. 6. a. 3—6). Da das Objekt dem Subjekt transzendent ist, muß das letztere hierzu aus sich heraustreten. Es muß „außer sich erfassen", was es in sich dem Erkenntnisgebilde an Bestimmungen einfügt. An dieses „Außersichsein des Subjekts" in der Erkenntnisfunktion knüpft sich die Aporie. Denn eben gerade aus sich heraustreten kann das Bewußtsein nicht, es ist unaufhebbar in sich gefangen, kann ewig nur seine eigenen Inhalte, niemals aber ein Außerbewußtes erfassen. Dieser Satz (der Satz des Bewußtseins) steht in offenbarer Antinomie zum Erkenntnisphänomen, sofern dieses von einem Erfassen des Transzendenten spricht.

Diese Antinomie ist zu lösen. Man sieht sich zunächst versucht von der Alternative auszugehen: entweder das Erfassen des transzendenten Objekts durch das Subjekt ist nur Schein, oder der Satz des Bewußtseins ist Schein. Beide Fälle sind voll mißlicher Konsequenzen. Im ersteren Falle gilt es den Schein des Erfassens zu erklären, was um nichts leichter ist, als das reale Erfassen zu erklären; im letzteren Falle aber wird ein in sich vollkommen evidenter Charakterzug des Bewußtseins angegriffen, von dessen Bestehen man sich durch die einfachste Überlegung jederzeit überzeugen kann (Kap. 9. b.).

In der Diskussion der Aporien des „Dinges an sich" ist gezeigt

Digitized by Google

worden, wie der Satz des Bewußtseins, ungeachtet seiner aprioriſchen Evidenz, nur beſchränkte Geltung beanſpruchen kann (Kap. 30. b). Er läßt ſich gegen das Sein des Subjekts mit gleichem Recht wie gegen das des Objekts wenden. Die Folge iſt ein abſoluter Illuſionismus, in dem die alte Aporie des Erfaſſens in ungeſchwächter Form wiederkehrt. Man kann nicht behaupten, daß er falſch ſei, denn in gewiſſem Sinne iſt es wahr, daß das Bewußtſein nichts als ſeine eigenen Inhalte kennen kann. Aber in dieſem Sinne iſt er ein tautologiſcher Satz; denn daß das Bewußtſein etwas „kenne" oder „erfaſſe", heißt dann gar nichts anderes, als daß dieſes Etwas ſein Inhalt iſt. Dieſer beſchränkte, ſelbſtverſtändliche Sinn des Satzes iſt ein Weſensgeſetz des Bewußtſeins und kann natürlich von keiner Theorie aufgehoben werden. Genau genommen betrifft er aber nicht das „Erfaſſen", ſondern nur das „Haben" — d. h. er betrifft gar nicht das gnoſeologiſche Verhältnis (vgl. Kap. 10. f.).

Der ontologiſche Begriff des Erfaſſens taſtet dieſen Sinn in keiner Weiſe an. Mit ihm verträgt ſich ſehr wohl die Tatſache, daß das Bewußtſein mit ſeinen Inhalten etwas anderes meint, das als ſolches nicht ſein Inhalt iſt. Der Inhalt kann ihm ein Außerbewußtes repräſentieren. Die Repräſentation iſt dann dem Bewußtſein immanent, das Repräſentierte aber kann ihm tranſzendent ſein. Es iſt an die Grenzen des Bewußtſeins nicht gebunden. Repräſentation ſetzt eben einen über ſeine Grenzen hinausgreifenden Zuſammenhang zwiſchen dem repräſentierenden und dem repräſentierten Gebilde voraus, ein übergreifendes Gefüge von Relationen, in denen die Abhängigkeit des letzteren vom erſteren wurzelt.

Iſt ein ſolches Gefüge von Relationen aus irgendwelchen Gründen unmöglich, ſo iſt eben Erkenntnis eines tranſzendenten Objekts unmöglich. Spricht aber kein einſichtiger Grund, der dem Erkenntnisphänomen ſelbſt entnehmbar wäre, dagegen, ſo verträgt ſich der Satz des Bewußtſeins in dem oben bezeichneten, kritiſch reduzierten Sinne ſehr wohl mit dem natürlichen Sinn des Erfaſſens eines tranſzendenten Objekts durch das Subjekt. Das Erfaſſen iſt dann eben ein mittelbares. Unmittelbar erfaßt das Subjekt nur ſeinen Bewußtſeinsinhalt; ſofern dieſer aber Repräſentation eines tranſzendenten Objekts iſt, erfaßt es eben dadurch mittelbar auch dieſes. Und es iſt klar, daß eigentliches Erfaſſen im gnoſeologiſchen Sinne nur das letztere iſt.

Nun zeigt die ontologiſche Auffaſſung des Subjekts aufs deutlichſte, daß es als Seiendes dem ſeienden Objekt in einer einheitlichen Seinsſphäre gegenüberſteht und in ein Gefüge von beſtehenden

Digitized by Google

Seinsrelationen eingegliedert ist. Die funktionale Abhängigkeit des Repräsentierenden vom Repräsentierten ist nur ein Spezialfall solcher Relation. Folglich besteht kein prinzipielles Bedenken gegen die Koexistenz des Immanenzgesetzes des Bewußtseins mit der Realität des transzendenten Erfassens.

b) Gnoseologischer Sinn im Satz des Bewußtseins und die Auflösung der Antinomie.

Dabei gewinnt der Satz des Bewußtseins einen anderen, viel beschränkteren Sinn, als die Immanenzphilosophie ihm zuschreibt. Seine skeptische Bedeutung wird aufgehoben und der natürliche Sinn der Objekterfassung wieder hergestellt. Das Gefangensein des Bewußtseins in sich selbst bedeutet keine Isolierung des Bewußtseins gegen anderes Seiendes, sondern nur seine Gebundenheit an eine bestimmte Art der Beziehung: es kann nur erfassen, was sich in ihm reflektiert, d. h. nur das, dessen Bestimmtheiten sich inhaltlich irgendwie in ihm abbilden. Das Subjekt muß schon durch das Objekt determiniert sein, dieses muß schon irgendwie (transkausal) sein Bild im Subjekt hervorgebracht haben, wenn das Subjekt mittelbar im Bilde das Objekt erfaßt. Das Hinausgreifen des Subjekts über sich und das Ergreifen des Transzendenten außer ihm erweist sich als ein sehr ungenaues Bild für eine in Wirklichkeit ganz andere, komplex geartete Beziehung, bei der das Bewußtsein vielmehr tatsächlich in sich bleibt.

Denn dasjenige, was es in sich erfaßt, steht bereits in fester Beziehung zu dem außer ihm Seienden. Als direktes Ergreifen ist das Erkennen also vielmehr ein immanentes Innewerden. Ein Hinausgreifen und Einholen transzendenter Bestimmtheiten ist es nur im indirekten Sinne, als mittelbares Ergreifen dessen, was im immanenten Gebilde repräsentiert ist. Das Charakteristische an diesem komplexen Verhältnis ist aber, daß das erkennende Bewußtsein um die Transzendenz des Repräsentierten weiß und es ganz unmittelbar als ein von ihm unabhängiges Ansichseiendes auffaßt, d. h. als das, was es ontologisch ist.

Indem wir die Erkenntnis als Erfassen des transzendenten Objekts charakterisieren, meinen wir — ontologisch gesprochen — dieses vermittelte Erfassen des Repräsentierten. Indem wir aber im Satz des Bewußtseins sagen, das Bewußtsein bekäme immer nur seine eigenen Inhalte zu fassen, meinen wir das unmittelbare Erfassen des immanenten Gebildes, oder der Repräsentation. Ob für das letztere der Ausdruck „Erfassen" überhaupt passend ist, ob nicht vielmehr das immanente Erkenntnisgebilde ohne weiteres vom Bewußt-

Digitized by Google

sein erfaßt, resp. umfaßt („gehabt") ist, das ist eine terminologische Frage, die höchstens den Sprachgebrauch der Immanenzphilosophie in Zweifel ziehen könnte. Der eigentliche Sinn des erkennenden Erfassens ist zweifellos das vermittelte Erfassen des Außerbewußten.

Soviel aber dürfte klar sein, daß beide Bedeutungen des „Erfassens" grundverschieden sind und etwas vollkommen anderes meinen. Es ist also sehr wohl möglich, daß beide koexistieren und miteinander das Erkenntnisphänomen ausmachen. Und es liegt kein Widerspruch darin, daß im einen Sinne nur inneres, im anderen aber sehr wohl auch äußeres Erfassen möglich ist. Die Antinomie des erkennenden Bewußtseins besagt in ontologischer Betrachtung nur, daß äußeres Erfassen nicht direktes Erfassen ist. Da aber das Wesen der Erkenntnisrelation vollkommen gleichgültig dagegen ist, ob das Erfassen in ihr ein direktes oder indirektes ist, so hebt sich die Antinomie ontologisch von selbst auf, ohne daß das innere, evidente Gesetz des Bewußtseins dadurch zweideutig würde.

c) Ontologischer Sinn der Repräsentation. Reaktivität des Subjekts und Reflexion.

Das ontologische Relationsverhältnis, von welchem die Funktion des Erfassens als Teilverhältnis getragen wird, läßt sich in freier Anlehnung an den Leibnizischen Repräsentationsbegriff noch folgendermaßen verbildlichen.

Wenn in einem verzweigten System des Seienden alle Gebilde in durchgehender wechselseitiger Beziehung stehen, so können die Bestimmtheiten des einzelnen Gebildes nicht indifferent zu denen der übrigen dastehen. Sie müssen die letzteren irgendwie mit beeinflussen oder bedingen, resp. durch sie bedingt sein. Ob dieses Bedingungsverhältnis auf direkter Wechselbestimmung beruht (wie im mechanischen System der bewegten Massen im Weltraum) oder auf der Gemeinsamkeit identischer Grundbedingungen (wie in Leibniz' System der Monaden), oder ob beide Arten der Abhängigkeit koexistieren und sich gegenseitig ergänzen, das darf als weitere Frage vor der Hand zurückgestellt werden. Wesentlich ist nur, daß überhaupt ein Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit besteht, und daß dieses nicht kausal als „Wechselwirkung", sondern „transkausal" als Wechselbestimmung von allgemeinerem, und vielleicht auch mannigfaltigem Typus zu verstehen ist. In gewissem Sinne läßt sich dann die Leibnizische These behaupten, daß jedes seiende Gebilde das ganze System irgendwie „repräsentiert". Es „reagiert" gleichsam (transkausal) auf die Bestimmungen der übrigen Gebilde.

Digitized by Google

Ein jedes Seinsgebilde läßt sich dann als Reaktionssystem auffassen, in welchem das Ganze sich reflektiert. Der Grad der Reaktivität der einzelnen Gebilde kann ein sehr verschiedener sein, je nach der Seinsstufe und Komplexion ihres inneren Baues. Dementsprechend muß dann auch die Qualität und der Umfang der Repräsentation in ihnen ein sehr verschiedener sein.

Nimmt man nun an, daß unter den uns bekannten Seinsgebilden das Subjekt das bei weitem höchste und komplexeste ist, so macht es keine Schwierigkeit zu verstehen, inwiefern das Subjekt durch die Höhe seiner Reaktivität eine Sonderstellung einnimmt. Es ist dann der Reflexionspunkt des Seins *κατ' ἐξοχήν*. Die Reflexion braucht deswegen keine totale zu sein, sie kann sehr wohl partial bleiben; auch die relativ vollkommenste Reaktivität kann eben sehr wohl eine unvollkommene sein. In dem Mikrokosmos des Subjekts kann ein bestimmter Ausschnitt des Seienden relativ genau repräsentiert sein, während das über dessen Grenze hinausliegende Seiende in unklarer Repräsentation verschwimmt und schließlich von einer gewissen Seinsferne ab vollkommen außerhalb des Reaktionsradius des Subjekts zu liegen kommt. Das Bewußtsein ist dann der Innenaspekt eines solchen reagierenden und repräsentierenden Gebildes. Der repräsentierte Ausschnitt aus dem System des Seienden ist die Gegenstandssphäre seiner Erkenntnis, der „Hof seiner Objekte"; was jenseits derselben liegt, ist das Transobjektive. Daß nun der Innenaspekt eines reaktiven Gebildes „nur seine Inhalte enthält", also von den anderen Seinsgebilden nur die Repräsentationen, nicht aber sie selbst umfaßt, ist dann eine Selbstverständlichkeit. Daß diese Inhalte in ihm aber die außer ihm seienden Gebilde repräsentieren, ja nichts als repräsentierende Reaktionen seines Wesens auf jene Gebilde sind, bleibt trotzdem bestehen. In ihnen wird dem Bewußtsein eben das Transzendente immanent erfaßbar. Hat man sich diesen rein wesensgesetzlichen Sachverhalt einmal klargemacht, so fallen alle immanenzphilosophischen Paradoxien auf einen Schlag hin. Denn die Immanenz des Objektbewußtseins steht nicht im Widerspruch zur Transzendenz des Objekts. Sie ist einfach der gnoseologische Innenaspekt derselben funktionalen Abhängigkeit, welche das ontologische Wesen der Repräsentation ausmacht. Der Innenaspekt nämlich umfaßt nur die Innenglieder der zwischen Subjekt und Objekt waltenden Seinsrelation.

Wesentlich für dieses Gesamtbild bleibt es aber, daß die Sonderstellung des Subjekts unter dem übrigen Seienden, ontologisch genommen, keine absolute ist. Nur der Innenaspekt, das eigentliche Bewußtsein, scheidet es wesenhaft von anderen Gebilden. Um eine

Digitized by Google

„Erklärung" dieses Innenaspektes handelt es sich aber hier gar nicht — seine Bedingungen dürften in noch ganz anderem Maße irrational sein — sondern nur um das seiende Grundverhältnis zwischen dem Subjekt und den ihm objizierten Seinsgebilden, welches unter Voraussetzung des Innenaspektes ein erfassendes Objektbewußtsein erst ermöglicht. Der Innenaspekt des Subjekts als solcher steht im Erkenntnisproblem gar nicht in Frage; er ist das Bekannteste, ja das einzig Bekannte, die Sphäre, in der sich die gnoseologische Überlegung bei ihren Ausgängen (der Analyse des Phänomens) vorfindet. In Frage steht allein das Außerbewußte und seine Beziehung zur Innenwelt des Bewußtseins.

Und diese Beziehung ist offenbar eine viel allgemeinere als die Erkenntnisrelation. Sie besteht in mannigfaltigen Abstufungen zwischen allen Seinsgebilden. Auch die verschiedenen Typen der Wechselwirkung, welche die reine Mechanik, die Physik und die Biologie entwickelt, dürfen als niedere Stufen derselben Grundbeziehung angesehen werden. Der Gedanke liegt nah, daß hierbei die niederen Stufen der Reaktivität allemal Bedingungen der höheren sind und in ihnen enthalten sind. Die Tatsache, daß nur ein Lebewesen Träger des Bewußtseins sein kann, fügt sich diesem Gesamtbilde zwanglos ein; desgleichen die biologische Tatsache, daß das Lebewesen seinerseits durch die ganze Stufenleiter der physikalischen Reaktionssysteme bedingt ist. Leibniz hat im Stufenreich der Monaden diesen Gedanken bis in seine Konsequenzen verfolgt. Aber damit ist nicht etwa eine „Erklärung" des Bewußtseins im naturalistischen Sinne gegeben, sondern durchaus nur das durchgehende Kontinuum eines ontologischen Zusammenhanges, in welchem das Bewußtsein eingegliedert ist, innerhalb dessen aber das Spezifische seiner mikrokosmischen Innenwelt durchaus ein Novum bedeutet und ein Prinzip eigener Art voraussetzt.

d) Die Pluralität der Subjekte und ihre gegenseitige Repräsentation.

Die ontologische Eingliederung des Bewußtseins in ein größeres allgemeines Beziehungssystem ist überaus wesentlich für die Behandlung des Erkenntnisproblems. Es ist nicht nur das Rätsel der Transzendenz in der Erkenntnisrelation, das sich in ihr lichtet. Auch die grundsätzliche Gleichstellung des Subjekts mit den übrigen Seinsgebilden wird an ihr verständlich. Denn das Subjekt ist keineswegs nur Repräsentierendes, nur Innenaspekt; es ist auch Repräsentiertes, hat auch einen Außenaspekt, der in der Inhaltswelt der Erkenntnis eine sehr wesentliche Rolle spielt. Das Subjekt kann auch Objekt

Digitized by Google

sein, und zwar nicht nur inneres Objekt der Selbsterkenntnis, sondern auch äußeres Objekt für ein anderes Subjekt: das Bewußtsein des fremden Subjekts zeigt es als Objekt unter anderen Objekten. Die Seinsbeziehungen, in welche das Subjekt einbezogen ist, sind eben keine einseitigen, es sind Wechselbeziehungen.

Alles Seiende bestimmt einander gegenseitig, reagiert gegenseitig aufeinander. Wo daher mehrere Subjekte einander gegenüberstehen, müssen sie auch aufeinander reagieren, nicht anders als auf die übrigen Seinsgebilde. So sind sie füreinander Objekte unter anderen Objekten und repräsentieren einander, wie sie alles Seiende repräsentieren, das in ihren Reaktionsradius fällt. Die Irreversibilität der Erkenntnisrelation, welche Subjekt und Objekt unvertauschbar macht, findet in der gegenseitigen Repräsentation der Subjekte ihre Grenze. Sie wird reversibel, wo das Subjekt selbst zugleich Objekt für ein Subjekt ist, wo das Repräsentierende zugleich Repräsentiertes für ein anderes Repräsentierendes ist. Genau genommen freilich wird nicht die Erkenntnisrelation als solche umgekehrt; das Bestimmende ist auch hier immer das Objekt, das Bestimmte das Subjekt. Nur das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt in ein und demselben Seinsgebilde gibt ihr den reziproken Charakter. Das Wesen der Relation als solcher aber bleibt unberührt.

Damit aber ist zugleich der Ausblick auf eine größere, gemeinsame, nicht dem Einzelsubjekt gehörige Erkenntnissphäre eröffnet. Daß die vielen Subjekte in einer und derselben Welt des Seienden stehen, ist zwar eine Selbstverständlichkeit, wenn überhaupt es eine Vielheit seiender Subjekte gibt. Daß sie aber auch in ihrem Innenaspekt, ungeachtet ihrer inneren Verschiedenheit, bewußt in einer gemeinsamen repräsentierten Welt leben, während doch jedes selbständig für sich die Welt repräsentiert und folglich seine eigene streng geschlossene Vorstellungswelt hat, das ist nur möglich, wenn einerseits die allgemeinen Bedingungen der Repräsentation in ihnen die gleichen sind, und wenn andererseits sie sich gegenseitig repräsentieren. Die Welt der Objekte muß die Welt der Subjekte mit umfassen. Nur so kann es eine Erweiterung der individuellen Objekterkenntnis durch die Objekterkenntnis fremder Subjekte geben. Die sachliche Verständigung über gemeinsame Objekte ist nicht Bedingung dieses Verhältnisses, sondern beruht schon ihrerseits auf ihm.

Da aber der Reaktionsradius des einzelnen Subjekts ein individuell bedingter ist und von dem der anderen Subjekte sehr verschieden sein kann, so ergänzt sich die Objekterkenntnis des einen Subjekts durch die des anderen, sofern die Kommunikation der Innenaspekte in die allgemeine gegenseitige Repräsentation einbezogen ist,

Digitized by Google

und in der Gemeinschaft dieser gegenseitigen Ergänzung erweitert sich die Erkenntnissphäre der Subjekte zu einem festen intersubjektiven Gefüge von Repräsentationen, deren Totalität in keinem einzelnen Subjekt mehr aufgeht. Sie gewinnt ein Gepräge von Objektivität, das wir im System der Wissenschaft als ein streng überindividuelles kennen.

Die ontologische Grundlage dieser objektiven Erkenntnissphäre kann man als die Wechselbeziehung der Innenaspekte verschiedener repräsentierender Gebilde bezeichnen, wobei der Bestimmungscharakter dieser Wechselbeziehung das Bild für einen durchaus transkausalen Typus der Reaktion ist. Die Bedingungen und Gesetze der intersubjektiven Übereinstimmung, die dieser objektiven Erkenntnissphäre zugrundeliegen, bilden ein besonderes Kapitel der Erkenntnistheorie, in welchem das Problem des Apriorischen und der mit ihm untrennbar zusammenhängenden „logischen Sphäre" die Zentralprobleme bilden.

e) Die Aporie des „fremden Ich" und ihre Behebung in der Ontologie.

Das Problem des „fremden Ich" ist ein exemplum crucis des Idealismus, sowohl des empirischen als auch des transzendentalen und seiner Abarten. Ist das individuelle Ich das einzig Reale, so ist das fremde Ich entweder eine Vervielfachung des Realen, oder es ist, wie die anderen Objekte, nichts als Vorstellung. Im ersteren Falle ist die strenge Idealität des Objekts durchbrochen, das fremde Ich als Objekt des eigenen macht eine Ausnahme in der Reihe der Objekte, es ist reales Objekt. Der empirische Idealismus darf ein solches nicht anerkennen, eine einzige Ausnahme durchbricht seine These und läßt es unbegründet erscheinen, warum gerade nur dieses Objekt real sein soll, während die übrigen Objekte bloß ideal sind. Die Anerkennung eines realen Subjekts neben dem eigenen läßt ihn unmittelbar in sein Gegenteil umschlagen, in empirischen Realismus. Im zweiten Falle aber, wenn das fremde Ich konsequent als bloße Vorstellung behandelt wird, nimmt der Idealismus die Form des Solipsismus an und hat dessen metaphysische Konsequenz zu tragen. Diese zeigt sich als ein wunderlicher regressus infinitus. Das fremde Subjekt ist auch ein Vorstellendes, seine Vorstellungswelt ist also für die des eigenen Ich eine vorgestellte Welt von Vorstellungen. Da aber diese fremde Vorstellungswelt auch weitere fremde Vorstellungswelten vorstellt, die ihrerseits wiederum das gleiche tun, so erhalten wir im realen eigenen Subjekt eine Art Schachtelung der Vorstellungswelten; es enthält die Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung

Digitized by Google

usw. in infinitum. Die Konsequenz als solche mag natürlich zu Recht bestehen. Aber die Künstlichkeit der standpunktlichen Hypothese leuchtet an ihr ein.

Im transzendentalen Idealismus verschwindet diese Schwierigkeit nicht. Für ihn ist nur das „transzendentale Ich" real, das empirisch individuelle aber ideal, sowohl das eigene wie das fremde. Das Verhältnis der Subjekte zueinander kann ihm konsequenterweise also auch nur ein ideales sein. Der regressus infinitus kehrt demnach ungeschwächt wieder, auch wenn er hier nicht als ein solcher der „Vorstellungen" gefaßt werden kann. Das gleiche trifft mutatis mutandis auf jede Art des metaphysischen, logischen oder phänomenologischen Idealismus zu. Jeder Immanenzstandpunkt steht eben ratlos vor der Vielheit und gegenseitigen Erkennbarkeit der Subjekte.

Daß wir aber in den bekannten idealistischen Systemen auf diese Konsequenz nicht stoßen, hat einen sehr einfachen Grund: das Problem des fremden Ich wird in ihnen gar nicht gestellt, es ist in der Reihe der Fragen, von denen sie ausgehen, einfach überschlagen. Und diese Überschlagung muß hier freilich als weisliche Vorsicht anerkannt werden. Denn sobald ein idealistischer Standpunkt diese Frage ernst nimmt, hebt er sich an ihr auf. Der Idealismus kann nur bei einer bestimmten Auswahl von Problemen bestehen. Daß aber solche Auswahl um des Standpunktes willen vor der Untersuchung kein kritisches Verfahren ist, leuchtet ein, wenn man überlegt, daß die abgewiesene Frage eben doch nichtsdestoweniger besteht und nur gestellt zu werden braucht, um den Standpunkt aus den Angeln zu heben.

Die Ontologie schlägt auch hier den geradesten und einfachsten Weg ein. Sie nimmt das Gegebene in breitester Masse, läßt jedes stellbare Problem grundsätzlich gelten und nimmt es als gleichberechtigt mit allen anderen Problemen. Die Frage nach dem fremden Ich ist ihr so wesentlich wie nur eine andere. Sie orientiert sich von vornherein nicht am theoretischen Problem allein, im Gebiete des Ethischen aber ist das Verhältnis zum fremden Ich die Kernfrage. Aber auch das Erkenntnisproblem, wenn man es nicht künstlich auf das Logische beschränkt, ist wesenhaft an die Vielheit der Subjekte und ihr erkennendes Verhältnis zueinander gebunden; denn die Verschiedenheit der Ansichten, Meinungen und Vorstellungen von derselben Sache ist durch sie bedingt. Diese Verschiedenheit aber bildet das alte Platonische Problem der δόξα. Erst im Gegensatz zu ihr wird die Frage der Verständigung der Subjekte, der Einheit der Wahrheit und des logisch überindividuellen Erkenntnisgehaltes aktuell. Diese aber bildet von jeher eine Zentralfrage der Erkenntnistheorie.

Indem die Ontologie das fremde Subjekt als Problem in die

Digitized by Google

Objektfrage der Erkenntnis aufnimmt und ihm die gleiche Realität und Transzendenz zugesteht wie den übrigen Objekten, hebt sie die künstlich geschaffene Sonderaporie des „fremden Ich" mit einem Schlage auf und sichert sich zugleich den einzig möglichen Zugang zu dem alten, vielumstrittenen Problemzusammenhang von Meinung und Wissen (δόξα und ἐπιστήμη), welchen der Idealismus verschüttet hat. An diesem Zusammenhang aber hängt das Verständnis zweier weiterer und tieferer Zusammenhänge: desjenigen von logischer und gnoseologischer Sphäre einerseits und desjenigen von aprioriſcher und aposteriorischer Erkenntnis andererseits, mit denen es die beiden folgenden Abschnitte zu tun haben.

II. Abschnitt: Die Erkenntnis a priori.

45. Kapitel. Erkenntnisgesetze und immanente Apriorität.

a) Intersubjektive Übereinstimmung und Gesetzlichkeit der Repräsentation.

Wie eigentlich das Subjekt auf die Bestimmtheiten des Objekts reagiert, „wie" die Repräsentation vor sich geht, das ist eine von den bisherigen Überlegungen vollkommen verschiedene und abtrennbare Frage. Jene Überlegungen bestehen auch zu Recht, wenn sie ungelöst oder aus irgendwelchen Gründen selbst unbearbeitbar bliebe. Reaktion, Reflexion, Repräsentation sind Bilder für einen als Phänomen gegebenen Sachverhalt; ontologisch bilden sie die Formulierung einer Hypothese, in der das Erkenntnisphänomen mit einem Minimum an Theorie als Ganzes aufgenommen wird, ohne die natürliche Auffassung des Bewußtseins zu beeinträchtigen. Ob das Bild aber noch weiter zureicht, ob die Hypothese auch noch eine Erklärung der Erkenntnisfunktion selbst zu geben imstande ist, das ist eine zweite Frage, von der die erste nicht berührt wird.

Das gleiche Recht der Beschränkung lassen wir auch bei der Naturhypothese gelten. Die Formulierung eines Naturgesetzes, die das „Wie" der Gesetzesfunktion schuldig bleibt (und das ist in der Regel der Fall), ist in ihrem Gültigkeitsanspruch unabhängig davon, ob weitere Überlegung ein Licht auf das „Wie" wirft. Dennoch ist es die stärkste Stütze einer Hypothese, wenn solche weiteren Überlegungen auch auf diesen Punkt ein Licht zu werfen imstande sind, welches mit ihrer Formulierung zusammenstimmt.

Der große Gegebenheitskomplex, aus dem die ontologische Erkenntnishypothese hervorwächst, enthält eine lange Reihe von Punkten, an denen weitere Überlegung anknüpfen und ihre These ergänzen kann. Die Analyse derselben führt unvermeidlich auf das „Wie"

Digitized by Google

der Repräsentation hin. Damit eröffnet sich die Frage nach den inneren Bedingungen ihrer Möglichkeit. Die erste Problemgruppe, die hierbei in Frage kommt, ist die der aprioriſchen Erkenntnis. Sie spaltet sich für die theoretische Behandlung in zwei engere Gruppen, die der immanenten und die der transzendenten Apriorität (Kap. 6. c. 1—3). Die letztere enthält den Kernpunkt der Aprioritätsaporie; die erstere dagegen bildet nur ein Vorspiel zu ihr, das aber nichtsdestoweniger ganz selbständig zu behandeln ist. Den Anknüpfungspunkt an das Vorhergehende bildet die Frage nach der erweiterten gemeinsamen oder objektiven Erkenntnissphäre, welche die Vielheit der individuellen Subjekte überragt (Kap. 44. d.).

Die alte Frage des Heraklit, wie es kommt, daß im Traum jeder Mensch seine eigene Welt hat, im Wachen aber alle eine gemeinsame, bringt ein Phänomen zum Ausdruck, das zunächst zurechtzustellen ist. Die Vorstellungswelt der Wachenden ist nicht schlechthin gemeinsam, sondern nur teilweise. Der repräsentierte Ausschnitt aus dem Seienden ist nicht ganz der gleiche für jedes Subjekt, und sofern er der gleiche ist, braucht er doch nicht in gleicher Weise repräsentiert zu sein. Aber etwas Gleiches ist doch darin, eine gewisse gemeinsame Basis, in deren Vorhandensein die Beziehung auf die eine identische Welt und die Identifizierbarkeit der Objekte in ihr für verschiedene Subjekte wurzelt.

Man kann dieses Verhältnis in formelhafter Weise bezeichnen als *Exzentrizität der sich partial deckenden Vorstellungswelten*. Partiale Deckung ist ein nicht minder großes Problem, als totale Deckung es wäre. Ein Idealismus, der die Vielheit der realen Subjekte anerkennt, aber die Realität der ihnen gemeinsamen Objekte leugnet, kann die partiale Deckung nur durch „prästabilierte Harmonie" erklären. Dabei bleibt es unverständlich, wie das Subjekt seine Objekte für äußere halten kann. Denn wenn es von außen nichts empfängt, kann es den Inhalt der Vorstellungswelt nur selbst hervorbringen. Und dann ist die Welt des Wachenden von der des Träumenden nicht prinzipiell unterschieden. Hier ist die Grenze der Leibnizischen Erkenntnistheorie.

Diese metaphysische Schwierigkeit besteht für die Ontologie nicht. Daß überhaupt die Vorstellungswelten sich partial decken, ist von vornherein verständlich, weil es ja *eine und dieselbe reale Welt* ist, in der alle Subjekte stehen, die sie durch die ihnen eigentümliche Reaktivität repräsentieren. Dennoch liegt hier ein Problem, das aus der bloßen Repräsentation als solcher nicht verstanden werden kann. Es könnte ja sein, daß jedes Subjekt die gleichen Objekte von Grund aus anders repräsentierte, weil es anders auf sie reagierte. Dann könnten sich die Vorstellungswelten auch nicht partial decken,

Digitized by Google

dann gäbe es keine intersubjektive Übereinstimmung der Erkenntnis, keine Verständigung zwischen Mensch und Mensch über einen seienden Sachverhalt. Die Sokratisch-Platonische Philosophie hat im Gegensatz zur Protagoreischen These, daß einem jeden wahr sei, was ihm „scheine", das Problem dieser Verständigung, der „Homologie", in der lebendigen Kunst des dialogischen Verfahrens herausgearbeitet. Es gibt eine prinzipielle Möglichkeit, die Meinungen zum Einklang zu bringen; wer im Besitz der Wahrheit ist, kann den Gegner überzeugen, er kann ihn dahin führen, die Wahrheit selbst einzusehen, es gilt nur ihn dahin zu bringen, sich auf das Wesen der Sache zu besinnen. Denn das Wesen der Sache ist innerlich erschaubar, und es ist eines für Alle. Man kann diese Lösung des Heraklitischen Problems auch schon bei Heraklit selbst finden: die Menschen sind im Irrtum, wenn sie so tun, „als hätte jeder eine Privatvernunft", vielmehr „das Weise ist eines", „der λόγος ist gemeinsam".

Die partiale Deckung, um die es sich hier handelt, setzt offenbar eine allgemeine Regelhaftigkeit der Repräsentation in allen Subjekten, eine streng durchgehende Analogie ihrer reaktiven Funktion voraus. Eine solche kann aber nur auf durchgehender Gesetzmäßigkeit beruhen. Es muß sich also um Gesetze der Repräsentation handeln, die für alle Subjekte identisch sind, an denen es liegt, daß die in der Realität identischen Objekte auch in einer gewissen identischen Weise vorgestellt werden. Die Tatsache der Exzentrizität der Vorstellungssphären und der Partialität ihrer Deckung braucht eine solche Identität allgemeiner Gesetze keineswegs zu beeinträchtigen. Die Gesetze können sehr wohl einen gewissen Spielraum lassen, der eine Verschiedenheit der Auffassung auch bei gleichen äußeren Bedingungen zuläßt. Dazu kommt, daß die äußeren Bedingungen der Auffassung für zwei Subjekte ja auch niemals ganz die gleichen sein können, und daß allein schon die verschiedene Stellung der Subjekte zum Objekt, sowie ihr verschiedener Reaktionsradius mannigfache Verschiedenheit der Repräsentation hervorbringen muß.

b) Spontaneität und Rezeptivität.

Es handelt sich also in den fraglichen Gesetzen um identische allgemeine Charaktere der Repräsentation inmitten mannigfacher Abweichungen. Hier spielt nun die vielumstrittene Frage von Empirismus und Apriorismus hinein, welche die Philosophie der Neuzeit in zwei Lager gespalten hat.

Repräsentation ist an sich auf zweierlei Weise denkbar. Sie kann durchweg in direkter Reaktion des Subjekts auf das Objekt wurzeln, so daß das Subjekt von sich aus nichts mehr zu ihr hinzufügt. Sie kann

Digitized by Google

auch durchweg auf inneren Gesetzen des Subjekts beruhen, so daß ein direktes Auffassen von gegebenen Objektbestimmtheiten ausgeschlossen bleibt. Im ersteren Falle ist das Subjekt rein rezeptiv, im letzteren rein spontan schaffend. Die populäre Ansicht hat zu allen Zeiten zum ersteren geneigt, die wissenschaftlich orientierte zum letzteren.

Daß ein gewisses Recht auf beiden Seiten besteht, ist seit der Kritik der reinen Vernunft Gemeingut der Philosophie geworden. Man braucht die Rezeptivität nicht auf Sinneswahrnehmung allein zu beschränken, wie der Sensualismus tat, um einzusehen, daß es eine rein rezeptive Erkenntnisinstanz schlechterdings nicht gibt; zweifellos aber ist die Tatsache, daß überhaupt es ein rezeptives Verhalten des Subjekts gibt, in erster Linie in der Wahrnehmung faßbar. Denn diese ist es, die sich am schlechtesten der intellektualistischen Deutung fügt. Ob man sie als „konfuses Denken" oder als „bloßes Problem" bezeichnet, ist dabei gleichgültig. Nicht wegdeuten läßt sich der Umstand, daß alle äußere Dingerkenntnis von ihr ausgeht, sie als Index der Realität, als „Tatsachenwahrheit" nimmt. Ebenso braucht man die Spontaneität keineswegs als „reines Denken" oder „reinen Verstandesbegriff" zu bezeichnen, um einzusehen, daß es eine von der Wahrnehmung unabhängige Erkenntnisinstanz gibt. Die Erkenntnis a priori, deren Tatsache auf wissenschaftlichem Gebiet außer Zweifel steht und überdies in aller naiven Erkenntnis nachweisbar ist, legt ein schlichtes Zeugnis für diesen Sachverhalt ab. Alles, was als streng allgemeingültig und notwendig eingesehen wird, kann eben nicht aus erfahrbaren Einzeltatsachen stammen. Es muß wenigstens eine Verallgemeinerung hinzutreten, deren Gewißheit aber nur in Form innerer Evidenz erschaut werden kann.

Wir haben es also in der Objekterkenntnis mit einem Wechselspiel zweier Instanzen zu tun. Ob diese durch die hergebrachten Begriffe Spontaneität und Rezeptivität richtig bezeichnet sind, kann hier noch nicht entschieden werden. Zu den zwei obigen Fällen der „direkten Reaktion" und der „inneren Gesetze" tritt also der dritte Fall hinzu, der die Einseitigkeit beider überwindet: Repräsentation braucht weder bloß rezeptiv noch bloß spontan zu sein, sie kann auch aus Elementen beider Art zusammengesetzt sein. Und dieses ist der Fall, der auf das Phänomen der Objekterkenntnis zutrifft. Wäre Erkenntnis lediglich freie innere Konstruktion des Inhalts aus allgemeinen, a priori gewissen Strukturelementen, so bliebe es unverständlich, wie die Vorstellungswelten verschiedener Subjekte überhaupt Abweichungen, Unstimmigkeiten, ja selbst inhaltliche Exzentrizität zeigen könnten. Die prästabilierte Harmonie zwischen ihnen

Digitized by Google

müßte dann notwendig eine totale sein und totale intersubjektive Übereinstimmung zur Folge haben. Charakteristisch ist, daß sich auch in Leibniz' Erkenntnistheorie der Grund der individuellen Abweichung auf keine Weise verstehen läßt. Wäre aber Erkenntnis lediglich passives Aufnehmen mannigfaltigen Stoffes, ohne die Gewähr einer gleichartigen Verarbeitung, so wäre nicht zu verstehen, wie auch nur teilweise Übereinstimmung der Vorstellungswelten bestehen könnte, ja wie überhaupt verschiedene Subjekte sich sollten verständigen können. Mit aller Aussage und Mitteilung zwischen ihnen wäre dann von Grund aus verschiedenes gemeint. Somit kommt zu den phänomenalen Tatsachengründen für den doppelten Ursprung des Erkenntnisinhalts noch ein apriorischer Grund: die partiale Deckung und Exzentrizität der individuellen Erkenntnissphären läßt es nicht anders zu.

c) Die Erkenntnis a priori und das prius der Erkenntnis.

Die Einsicht, daß es apriorische Erkenntnis neben der aposteriorischen gibt, ist sowohl geschichtlich wie systematisch entscheidend geworden für die Entwicklung des Erkenntnisproblems. Doch ist der Begriff des Apriorischen mit einer Reihe standpunktlicher Motive geschichtlich verwoben, deren Zurückweisung für seine genauere Fassung die erste Vorbedingung bildet (vgl. zum folgenden Kap. 7. c. und 9. c.).

Apriorische Erkenntnis beschränkt sich nicht auf „synthetische Urteile a priori"; ihre theoretische Erklärung kann also nicht wie bei Kant in den Bedingungen der Möglichkeit dieser Urteile allein gesucht werden. Sie ist auch nicht eine spezifische Sache des „Denkens", sie ist ein inneres Erfassen von Sachverhalten, das unmittelbare Gewißheit zeigt und Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit erhebt. Man bezeichnet es mit Recht seit Platons Zeiten als inneres Schauen. Etwas von seiner Art läßt sich in allen Stufen und Typen der Erkenntnis nachweisen, bezeichnenderweise auch in der Wahrnehmung; und überall hat es den Charakter des Bedingenden für alles besondere Gegenstandserkennen. Am bekanntesten ist diese Tatsache am Kantischen Raum- und Zeitmoment der Wahrnehmung, aber sie ist mit ihm nicht entfernt erschöpft, wie zahlreiche phänomenologische Feststellungen neuerer Zeit bewiesen haben. Es geht daher nicht an, die Zweiheit der Erkenntnisinstanzen ohne weiteres als Gegensatz von „Sinnlichkeit und Verstand" festzunageln; ebensowenig paßt die Dualität „Anschauung und Denken" auf sie, denn das Apriorische ist ein durchgehendes Anschauungsmoment, das vielmehr der Wahrnehmung und dem Denken gemeinsam ist. Daß auch der oben entwickelte Unterschied von Spontaneität und Rezeptivität nicht zureicht,

Digitized by Google

ließ sich schon am Phänomen vor aller Theorie einsehen (Kap. 7. c.) und wird im folgenden noch weiter deutlich gemacht werden können; nur für die Charakteristik der extrem einseitigen Theorien ist dieser Gegensatz nicht zu entbehren.

Andererseits deckt sich aber die Erkenntnis a priori auch keineswegs mit den „Gesetzen der Repräsentation", von denen oben die Rede war und in deren Problem wir stehen. *Erkenntnisgesetze brauchen nicht erkannte Gesetze zu sein.* Es gibt zwar auch eine Erkenntnis von Erkenntnisgesetzen; aber diese ist weder durchgehend aprioriſche Erkenntnis, noch erstreckt sie sich notwendig auf alle Erkenntnisgesetze. Es gibt durchaus unerkannte, ja unerkennbare Gesetze der Erkenntnis, denn es gibt eine *Irrationalität* der Erkenntnisprinzipien (Kap. 34. c.), die um nichts geringer ist als die der Seinsprinzipien und als die des Seienden überhaupt. Erkenntnisgesetze bestehen *unabhängig* davon, ob und wie weit sie erkannt werden. Sie gehören dem Sein der Erkenntnis an und sind insofern selbst seiende Gesetze. In der natürlichen Gegenstandserkenntnis wird nicht ihr Wesen erkannt, sondern durch sie wird das Wesen des Konkretums erkannt. Wäre alle aprioriſche Gegenstandserkenntnis an das klare Bewußtsein der Erkenntnisgesetze gebunden, so gäbe es nur wenig aprioriſche Erkenntnis. So aber verhält sich die Sache nicht. Alle, auch die naivste Erkenntnis ist durchsetzt von Elementen aprioriſcher Einsicht. Diese sind aber kein Wissen um die Erkenntnisgesetze.

Dennoch besteht ein unverwischbarer wesentlicher Zusammenhang zwischen den Erkenntnisgesetzen und der Erkenntnis a priori. Denn wie man beide auch sonst verstehen mag, wie viel oder wenig sie sich inhaltlich decken mögen, soviel ist doch klar, *daß Erkenntnis a priori auf seienden Erkenntnisgesetzen beruhen muß.* Der Anspruch der Allgemeinheit und Notwendigkeit, den alle Erkenntnis a priori zeigt, kann nur zu Recht bestehen, wenn durchgehende *identische Gesetze* in aller Erkenntnis walten, welche in jedem individuellen Bewußtsein die gleichen Grundstrukturen, Formen und Zusammenhänge mit Notwendigkeit wiederkehren lassen. Nur so ist das Phänomen der intersubjektiven Übereinstimmung zu verstehen, daß gewisse Strukturelemente des Gegenstandes mit unmittelbarer, innerer, von der Einzelerfahrung unabhängiger Evidenz dem Bewußtsein erfaßbar sind.

Steht aber dieser Zusammenhang fest, so darf die Tatsache der Erkenntnis a priori als ein unmittelbares *Zeugnis* für das Bestehen von allgemein überindividuellen Erkenntnisgesetzen aufgefaßt werden. Dieses Zeugnis ist zwar kein totales; es kann sehr wohl Erkenntnis-

Digitized by Google

gesetze geben, die in keiner Anschauung a priori erfaßbar werden. Ja es gibt nachweislich Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnis, vor denen wir wie vor ewigen Rätseln stehen. Aber das hindert nicht, daß ein Teil der Erkenntnisgesetze eben doch in der Erkenntnis a priori unmittelbar erfaßbar wird. Und dieser Bruchteil genügt, um die allgemeine Tatsache, daß überhaupt es intersubjektiv waltende Erkenntnisgesetze gibt, in eindeutiger Weise gewiß zu machen. Zwischen den Erkenntnisgesetzen und der aprioriſchen Erkenntnis besteht also ein Verhältnis *partialer Deckung*. Und zwar ist die Sphäre der ersteren offenbar die weitere. Nur ein Teil der Erkenntnisgesetze findet in Erkenntnissen a priori seinen unmittelbaren Ausdruck, die übrigen bleiben unerkannt. Man verwischt dieses Verhältnis, wenn man mit Kant die „Bedingungen der Möglichkeit" der Erkenntnis unmittelbar dem Aprioriſchen gleichsetzt. Bedingungen der Möglichkeit sind vielmehr die Erkenntnisgesetze, diese aber sind als solche nicht Erkenntnisse a priori. Und nicht nur, daß nicht alle Bedingungen a priori erkannt werden, sondern sie sind auch *dem Wesen nach etwas anderes* und müßten von ihnen unterschieden werden, auch wenn sie sich inhaltlich total mit ihnen deckten. Soweit aprioriſche Erkenntnis ihnen entspricht, sind sie Bedingungen dieser Erkenntnis, nicht aber mit ihr identisch. Denn a priori erkannt wird keineswegs das Gesetz für sich, sondern in der Regel gerade der Sachverhalt im Spezialfall. Daß zwei Größen, die einer dritten gleich sind, auch einander gleich sind, wird als allgemeiner Satz erst von der Mathematik aufgestellt; daß aber zwei empirisch gegebene Strecken gleich lang sind, wenn ihnen die gleiche Strecke auf demselben Maßstab entspricht, davon ist auch das unwissenschaftliche Denken schon a priori überzeugt. Aprioriſche Erkenntnis braucht also nicht Gesetzeserkenntnis zu sein, wohl aber ist sie immer eine auf Erkenntnisgesetzen beruhende Erkenntnis. Gesetzeserkenntnis ist, wo überhaupt sie erreicht wird, durchaus das posterius; *Erkenntnisgesetze* aber — ob erkannt oder unerkannt — sind das *prius der Erkenntnis*. In der Verkennung des Unterschiedes zwischen dem prius der Erkenntnis und der Erkenntnis a priori wurzelt die ganze Reihe der Fehler, die zu falschen standpunktlichen Ausdeutungen des Aprioriſchen geführt haben.

d) Intersubjektive Identität der Erkenntniskategorien.

Ebenso verkehrt ist es aber zu glauben, das prius der Erkenntnis, oder die Bedingung ihrer Möglichkeit, bestehe lediglich in ihrer Gesetzlichkeit. Man braucht, um sich vom Gegenteil zu überzeugen, nur die Apriorität des Raumes und der Zeit ins Auge zu fassen. Beide sind dimensionale, inhaltliche Gebilde, die nicht entfernt im Gesetzes-

Digitized by Google

charakter der in ihnen möglichen Formungen aufgehen. Das Wesen der Dimension ist etwas Substrathaftes, auf das sich Gesetze beziehen können, das aber selbst keineswegs bloß Gesetz ist; es ist das Gemessene oder Ausmeßbare, nicht die „Ausmessung", nur die letztere aber könnte allenfalls in Gesetzlichkeit bestehen (Kap. 34. g.). Nun sind Raum und Zeit gewiß in erster Linie Seinsprinzipien; aber sie müssen doch andererseits auch Erkenntnisprinzipien sein, wie die raumzeitliche Geformtheit alles konkreten Erkenntnisinhalts zeigt. Bedingungen der Erkenntnis darf man also nicht schlechtweg als bloße Gesetze bezeichnen, sondern in streng allgemeinem Sinne nur als „Prinzipien" oder „Kategorien" der Erkenntnis. Das Gesetzesmoment mag das relativ Faßbarste in ihnen sein, ihr Wesen erschöpft es nicht.

Solange man an dem rationalistischen Vorurteil festhält, daß das prius der Erkenntnis auch das am ersten Erkennbare sei (Descartes), mag diese These paradox erscheinen. Hat man sich aber einmal grundsätzlich von dem Einschlage des Irrationalen in den Erkenntniskategorien überzeugt, so macht ihre Anerkennung keine Schwierigkeiten mehr. Es ist also klar, daß es sich im Problem der intersubjektiven Übereinstimmung der Objekterkenntnis nicht allein um Gesetzlichkeit als solche, sondern schlechthin um alle gemeinsamen Grundzüge der Erkenntnis handelt, um ihre allgemeinen Bedingungen und Prinzipien überhaupt, d. h. um die Kategorien der Erkenntnis, mögen diese nun Gesetze oder sonst was sein. Nichtsdestoweniger sind es die Gesetzlichkeiten, die an den Kategorien in erster Linie in Betracht kommen, weil an ihnen das von Subjekt zu Subjekt Übergreifende der Erkenntnisstruktur am ehesten faßlich wird.

Ungeachtet aller Divergenz zwischen dem Problem der apriorischen Erkenntnis und dem des Erkenntnisprius ist es dennoch das erstere, welches von altersher als Leitfaden der Erforschung des Gemeinsamen in aller individuell bedingten Erkenntnis gedient und auf die Entdeckung der Erkenntnisbedingungen hingeführt hat. Auf dieser Grundlage wurde der gnoseologische Individualismus der Sophisten durch Platon überwunden. Der δόξα des Einzelnen tritt die ἐπιστήμη als objektive Gewißheit nur dann entgegen, wenn das Subjekt in sich selbst eine Erkenntnisquelle vorfindet, welche sich mit der jedes anderen Subjekts notwendig deckt. Die Möglichkeit, den Mitunterredner im Dialog zu überzeugen, die „Homologie" mit ihm herzustellen und in gemeinsamer Verfolgung des Problems die eine Wahrheit zu finden, hängt ganz und gar an der Identität dessen, was beide in innerer Besinnung auf das Wesen der Sache erschauen. Die Tatsache, daß es eine ganze Sphäre allgemeiner und notwendiger Einsichten gibt, auf welche eine solche Besinnung (die Anamnesis) stößt, mußte mit

Digitized by Google

innerer Konsequenz zur Entdeckung der Prinzipiensphäre, zum Reich der Ideen, führen.

Das philosophisch Wesentliche und Unverlierbare an dieser Entdeckung ist die Einsicht, daß die Erkenntnisprinzipien für alle Subjekte identisch sind, daß sie also das Vermittelnde und Überbrückende zwischen Subjekt und Subjekt sind, zwischen den geschlossenen Vorstellungswelten, die nie ineinander überfließen und ihrer Natur nach grundsätzlich voneinander getrennt sind. Hier ist die von den Skeptikern behauptete Isolierung des Einzelsubjekts durchbrochen und sein Zusammenhang mit einer überindividuellen Erkenntnissphäre hergestellt. Diese Sphäre ist als Phänomen gegeben; Phänomen ist die Sphäre der Wissenschaft, Phänomen ist die Möglichkeit der dialogischen Verständigung und die partiale Deckung der exzentrisch zu einander gestellten Vorstellungswelten; Phänomen ist die rätselhafte Tatsache, daß das Subjekt in sich selbst die Erkenntnisquelle findet, die es mit jedem anderen Subjekt teilt, und die unabhängig davon ist, ob sie bewußt ist oder nicht; kurz, Phänomen ist die immanente oder intersubjektive Apriorität einer ganzen Klasse von Erkenntniselementen, die aller und jeder konkreten Sacherkenntnis beigemischt sind. Die gnoseologische Bedingung der Möglichkeit dieser die Vielheit der Subjekte verbindenden Apriorität läßt sich summarisch formulieren als die immanente oder intersubjektive Identität der Erkenntniskategorien. Immanent ist diese Identität, weil sie nur die Subjektsphären als solche verbindet und über das Verhältnis zum Objekt noch nichts ausmacht. Aber sie ist trotzdem ein metaphysischer Satz, weil das in ihr Gesetzte über die einzelne Subjektsphäre hinausgeht und einer gemeinsamen, in keinem Bewußtsein aufgehenden Erkenntnissphäre die Grundlage gibt. Aber sie ist ein Minimum an Metaphysik, das sich genau an das vorliegende Phänomen hält und nicht mehr behauptet, als in ihm gefordert ist. Eine Probe aufs Exempel bietet jeder beliebige logische oder mathematische Satz, jede allgemeine Gesetzeseinsicht der Naturwissenschaft. Sie alle sind zwar auch zugleich transzendent-apriorisch; aber das ist ein anderes Problem an ihnen. Unabhängig davon sind sie alle zunächst einmal für alle Subjekte identisch, gültig, zwingend — wenigstens soweit diese sie zu erfassen fähig sind. In diesem Sinne ist die intersubjektive Identität der aprioriſchen Einsicht direkt eine greifbare Tatsache.

Damit ist zugleich allem subjektivistischen (empirischen) Idealismus die Spitze abgebrochen. Bestreiten läßt sich die intersubjektive Identität der Kategorien nur, wenn man zugleich die Tatsache der aprioriſchen Erkenntnis, der logischen Sphäre und der dialogischen Verständigung leugnet. Oder man müßte eben schon die Vielheit der

Digitized by Google

Subjekte selbst in Abrede stellen. Damit aber fiele man in die theoretische Utopie des Solipsismus zurück.

46. Kapitel. Die transzendente Apriorität und ihre Bedingungen.

a) Das Verhältnis immanenter und transzendenter Apriorität.

Solange es sich bloß um intersubjektive Allgemeingültigkeit handelt, genügt als Grundlage die Identität der Erkenntniskategorien aller Subjekte. Nur die Erkenntnisgebilde (die „Bilder" des Objekts) stimmen unter sich überein — von Subjekt zu Subjekt. Ob die Bilder selbst auch mit dem Objekt übereinstimmen, steht in der bloßen Allgemeingültigkeit gar nicht in Frage. Ob diese Gültigkeit sich aber auch auf transzendente Objekte erstreckt, ist eine Frage ganz anderer Art, die im bisherigen noch gar nicht berührt ist. Im Problem der intersubjektiven Apriorität ist das engere Erkenntnisproblem noch ausgeschaltet. Worin alle Subjekte a priori übereinstimmen, das kann sehr wohl objektiv unwahr sein, d. h. es braucht auf das transzendente Objekt gar nicht zuzutreffen. Immanente Allgemeingültigkeit ist an sich noch keine Garantie „objektiver Gültigkeit" für das Reale. Sie kann auch auf allgemein-subjektiv notwendiger Täuschung beruhen. Die allgemeingültigen Erkenntniskategorien können selbst ungültig für das transzendente Reale sein. Das immanent Apriorische ist an sich gleichgültig gegen das Reale; auch Vorurteile sind ja apriorisch (wie schon ihr Name besagt). Da aber Vorurteile sehr wohl „herrschend", d. h. allgemeingültig sein können — denn der Irrtum selbst in ihnen kann ja ein unvermeidlicher, undurchschaubarer sein — so haben wir an ihnen den Fall der bloß intersubjektiv-immanenten Apriorität ohne „objektive Gültigkeit", d. h. ohne transzendente Apriorität.

Das ändert sich, sobald man die Frage nach dem transzendenten Objekt bewußt einschaltet, die aprioriſche Erkenntnis auf dieses bezieht und damit das engere Erkenntnisproblem wieder aufnimmt. Was für alle Subjekte ohne Ausnahme gilt, das braucht freilich noch nicht vom ontisch realen Objekt zu gelten; aber damit ist der Sinn der aprioriſchen Erkenntnis nicht erschöpft, vielmehr meint das erkennende Bewußtsein mit dem, was ihm in sich einleuchtend ist, zugleich etwas, das auch an sich real besteht, — sofern wenigstens überhaupt es reale Fälle gibt, die für das erschaute Gesetz in Frage kommen. Dieser Anspruch ist ein ganz anderer als der der intersubjektiven Gültigkeit. In ihm handelt es sich nicht mehr um immanente, sondern um transzendente Apriorität, d. h. um die Fähigkeit des Subjekts, die Wesenszusammenhänge des Realen rein in sich zu erschauen, ohne

Digitized by Google

sie sich durch die Präsenz des Einzelfalles direkt geben zu lassen. Eine bloß intersubjektive Identität der Erkenntniskategorien kann diese Art Apriorität offenbar nicht gewährleisten. Dazu bedarf es einer ganz anderen Grundlage.

Bei Kant sind die Problembereiche der immanenten und transzendenten Apriorität nicht scharf geschieden, und diese Problemvermengung bleibt für die ganze nachkantische Philosophie, einschließlich des Neukantianismus charakteristisch. In ihr ist wohl ein Hauptgrund der bis heute obwaltenden Unklarheit im Problem des Apriorischen zu suchen. Indessen lag schon bei Kant im Problem der „synthetischen Urteile a priori" der eigentliche Nachdruck ganz deutlich auf der transzendenten Apriorität. Denn der wichtigste Fragepunkt für ihn ist die „objektive Gültigkeit" dieser Urteile, resp. die „objektive Realität" derjenigen Bestimmungen, die in ihnen ausgesagt werden. Daß er diese Apriorität nicht als transzendente, sondern als bloß „transzendentale" bezeichnete, liegt nicht an einer Verfehlung des Problems, sondern an der idealistischen Vorwegnahme seiner Lösung. Denn die Idealität der Erkenntnisbedingungen ist bei ihm eben als die des „transzendentalen Subjekts" gemeint. Sieht man von dieser ab, so ist ontologisch genommen die kantische Apriorität des synthetischen Urteils eine durchaus transzendente, denn sie beansprucht ja gerade Geltung für das empirisch reale Objekt, und seine „objektive Gültigkeit" ist transzendente Gültigkeit. Erst durch die spekulative Kehrseite des empirisch Realen, die es als ein transzendental Ideales erweisen soll, wird auch die Geltung des Apriorischen in die Sphäre des transzendentalen Subjekts einbezogen.

Aber auch abgesehen von dieser standpunktlich vorurteilsvollen Deutung genügt die kantische Fassung des Problems keineswegs. Das transzendent Apriorische ist so wenig wie das immanent Apriorische bloß Sache des synthetischen Urteils. Es ist seinem Wesen nach weder Synthesis noch Urteil. Es kann die Form der Urteilssynthese annehmen, und innerhalb der Wissenschaften läßt sich sein Inhalt wohl meist auf die Form einer solchen bringen. Aber im Problem der Objekterkenntnis handelt es sich weder bloß um das wissenschaftliche a priori, noch ist dieses ursprünglich an die Urteilsform gebunden. Die Urform aller apriorischen Erkenntnis, auch die der transzendentapriorischen, ist vielmehr ein inneres Erfassen, Erschauen, oder objektiv ausgedrückt, die Evidenz eines ansichseienden Sachverhalts. Die Urteilssynthese in bezug auf das Reale ist ein sekundäres Teilproblem des transzendent Apriorischen; aber dieses Teilproblem ist sehr wohl imstande auf das Kernproblem hinzuführen. Und diese Hinführung ist durch die Kantische Problemstellung geschehen.

Digitized by Google

b) Das Problem der „objektiven Gültigkeit" apriorischer Erkenntnis.

Sobald man sich klar macht, daß alle jene allgemeingültigen Einsichten *den Anspruch erheben*, wirkliche Einblicke in reale Sachverhältnisse zu sein, macht man aus dem immanent Apriorischen ein transzendentes. Das Phänomen der mathematischen Naturwissenschaft, an dem sich Kant orientierte, gilt mit einem gewissen Recht als das eminente Beispiel apriorischer Sacherkenntnis. In ihm wird jener Anspruch aktuell.

Populär gesprochen, liegt das Problem hier folgendermaßen. Nicht die Natur treibt reine Mathematik, sondern der menschliche Verstand. Er ist es, der da denkt, kombiniert, berechnet. Dennoch *richtet sich gerade die reale Natur* in allen ihren raumzeitlich ablaufenden Prozessen *nach eben derselben Mathematik*, die der Verstand bei sich und unabhängig von ihr in seiner immanent geschlossenen Sphäre treibt, derart, daß er auf Grund dieser *seiner* Mathematik das transzendente Naturgeschehen in seinen Wesensbestimmtheiten erfassen, berechnen, ja voraussagen kann. Das Merkwürdigste ist, daß selbst die Voraussage innerhalb gewisser, gleichfalls voraus berechenbarer Fehlergrenzen, *unaufhaltbar eintrifft*. Die reine Mathematik kann also nicht einfach nur die des Verstandes sein, sie muß notwendig *zugleich auch die Mathematik der Naturprozesse* sein. Dieses wundersame Phänomen, das seit den Zeiten der alten Pythagoreer der Stolz aller exakten Wissenschaft ist, das in strenger Verfolgung der alten Intentionen zu den erstaunlichen Resultaten der modernen Naturwissenschaft geführt hat, zeigt das gnoseologische Problem des transzendent Apriorischen gleichsam in seiner konzentriertesten, rätselhaftesten Form. Und man versteht es sehr wohl, wie idealistisches Denken darauf verfallen konnte, seine Lösung in der summarischen Formel zu suchen, „der Verstand schreibe der Natur seine Gesetze vor".

Wenn man hier von allen vorschnellen Schlüssen absieht, so leuchtet doch unmittelbar ein, daß mathematische Naturerkenntnis nur möglich ist, wenn die mathematischen Gesetze in irgendeinem Sinne *übergreifend sind über Subjekt und Objekt*, wenn sie also außer ihrer immanenten Gültigkeit für den Verstand auch noch eine „objektive" oder, vom Subjekt aus gesehen, *transzendente Gültigkeit* haben. Darin liegt keineswegs die Notwendigkeit, daß sie in erster Linie Gesetze des Verstandes sein und von dort aus erst auf die reale Natur übertragen werden müßten; sie können vielmehr auch umgekehrt in erster Linie Gesetze der Natur sein und vom Verstande erst irgendwie erfaßt werden. Da aber das Subjekt sie a priori erschaut und als „reine

Digitized by Google

Mathematik" feststellt, bevor es sie in das Gefüge des Naturgeschehens hineinschaut, so muß sein mathematisches Denken auf einer unmittelbaren Anschauung derselben vor aller Erfahrung beruhen. Was findet also hier eigentlich statt? Indem das Subjekt vom daseienden Gegenstande wegschaut, erfaßt es gerade seine Wesenszüge; indem es sich in sich selbst, oder mit Platon zu reden, in seine λόγοι zurückzieht, erschaut es die Wahrheit über das außer ihm Seiende (Kap. 9. c.). Damit ist die Aporie zur Paradoxie gesteigert: wie kann es denn ein solches transzendentes Erschauen realer Wesenszüge geben, da doch Anschauung des daseienden Gegenstandes nur aposteriorisch, Anschauung a priori aber nur immanent ist? (Kap. 6. c. 6.). Die Frage ist eben gerade: wie kann es Anschauung des Realen im Wegschauen vom daseienden Gegenstande geben, oder wie ist Anschauung a priori möglich, die zugleich transzendente Gültigkeit hat?

Tatsächlich nun erschaut das Subjekt die mathematischen Gesetze nicht als Naturgesetze, sondern durchaus in Form logisch idealer Gebilde und bewegt sich mit ihnen schauend in der logischen Sphäre. Ihre Anwendung auf den realen Naturgegenstand ist für den Verstand eine zweite, von jenem Erschauen deutlich unterschiedene und ablösbare Aktion. Damit verschiebt sich aber das Problem. Wenn das, was in der logischen Sphäre immanent erschaut wurde, unmittelbar Gültigkeit hat für das reale Geschehen in der Natur, so handelt es sich im Problem der transzendenten Apriorität nicht allein um ein Übergreifen der Gesetze von der Subjektsphäre auf die Objektsphäre überhaupt, sondern zugleich um ein Übergreifen von der logisch-idealen auf die ontisch reale Sphäre. Daß dieses aber mittelbar auch dann noch ein Übergreifen vom Subjekt zum realen Objekt bedeutet, bleibt in der Problemverschiebung bestehen. Denn die Gebilde der logisch idealen Sphäre sind dem Subjekt transzendent, aber doch noch unmittelbar innerlich erfaßbar.

Die logische Sphäre mit ihrer charakteristischen Art, die Denk- und Anschauungszusammenhänge zu beherrschen, bildet hiernach ein vermittelndes Glied zwischen der Sphäre der Erkenntnisgebilde (der Repräsentationen) und derjenigen der realen Objektgebilde. Sie teilt mit der ersteren die Irrealität, mit der letzteren aber das Ansichsein. Dennoch wäre es ganz verkehrt, hieraus den Schluß zu ziehen, daß die logische Sphäre das gesuchte Übergeordnete und Verbindende zwischen Subjekt und Objekt sei, durch welches das Problem der transzendenten Apriorität sich lösen müsse. Denn aus der Tatsache, daß formallogische und mathematische Verhältnisse auf reale Objekte zutreffen und sich an ihnen in der Voraussage bewähren, folgt natürlich

Digitized by Google

weder, daß alle Strukturen der logischen Sphäre auch ontisch reale Strukturen, noch daß alle ontisch realen auch logisch ideale wären. Zweifellos aber folgt daraus — und hierauf allein kommt es an —, daß es überhaupt logisch ideale Strukturen gibt, die mit denen der ontisch realen Welt übereinstimmen.

In dieser Einschränkung darf der Apriorismus der logischen Sphäre als Zeugnis für die fundamentale Erkenntnistatsache gelten, daß sich in der Erkenntnis a priori nicht nur die immanente Übereinstimmung zwischen Subjekt und Subjekt, sondern auch die gnoseologisch transzendente zwischen Subjekt und Objekt birgt.

c) Immanente und transzendente Identität der Kategorien.

In seiner Behandlung des transzendenten Aprioritätsproblems unterschied Kant zwei mögliche Fälle, einen empiristisch-realistischen und einen rationalistisch-idealistischen: entweder ist die Vorstellung durch den Gegenstand bestimmt, oder der Gegenstand durch die Vorstellung. In beiden Fällen ist die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand unmittelbar evident. Nun scheidet der erste Fall aus, weil er sich mit dem Wesen des Apriorischen nicht verträgt. Wenn die Vorstellung durch den realen Gegenstand bestimmt ist, so ist sie von seiner empirischen Gegebenheit abhängig, und diese kann nur Einzeltatsachen, aber nicht Allgemeinheit und Notwendigkeit einsichtig machen. Folglich bleibt nur die idealistische Möglichkeit übrig, daß der Gegenstand durch die Vorstellung bestimmt ist. Was natürlich nur angeht, wenn der Gegenstand überhaupt nichts als Vorstellung ist.

In dieser Argumentation ist zunächst übersehen, daß das Wesen des a priori Erkannten doch unter allen Umständen nicht im Vorstellungscharakter als solchem aufgeht, auch wenn es nur logisch ideale Geltung hat. Ein ideal ansichseiendes Gebilde ist es eben doch auch dann, und dieses ist als solches nicht Vorstellung, sondern Gegenstand der Vorstellung, wenn auch nur idealer Gegenstand. Der Seinscharakter der logischen Sphäre bleibt bestehen, auch wenn sie keine Übereinstimmung mit der ontisch realen Gegenständlichkeit haben sollte. Die Vorstellung ist auch dann von ihm zu unterscheiden und bedeutet nur die Repräsentation ihrer Gebilde, das Erfassen des Gegenstandes. Wie sehr dieses Erfassen auch als inneres Schauen von dem Erfassen realer Objekte zu unterscheiden ist, ein transzendentes „Erfassen" ist es eben doch auch.

Aber auch wenn man von dieser Unstimmigkeit absieht und die „Vorstellung" einfach als das immanente Gebilde gelten läßt, so bleibt doch noch ein zweiter, weit schwerer ins Gewicht fallender Fehler

Digitized by Google

übrig. Das Kantische Argument ist ein disjunktiver Schluß im modus tollendo ponens. Ein solcher schließt nur, wenn die Disjunktion eine vollständige ist. Die Frage ist: bilden die „zwei möglichen Fälle", von denen er ausgeht, eine vollständige Disjunktion, ist kein dritter Fall möglich? Kann Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand wirklich nur bestehen, wenn entweder sie ihn oder er sie bestimmt? Offenbar gibt es sehr wohl einen dritten möglichen Fall: beide könnten durch ein drittes bestimmt sein. Die Identität des Bestimmenden in beiden, auch wenn es nicht mit einem von ihnen koinzidiert, genügt für die Übereinstimmung ihrer Bestimmtheit.

Die Frage, worin ein solches Drittes bestehen könnte, ist nicht schwer zu beantworten. Im Problem der Erkenntnis a priori handelt es sich um allgemeine und notwendige Züge, die nur auf Gesetzen oder sonstigen durchgehenden Prinzipien beruhen können; wenn nun das a priori Erschaute auch auf den transzendenten Gegenstand zutreffen soll, so muß das Gesetz oder Prinzip der Erkenntnis zugleich Gesetz oder Prinzip des Gegenstandes sein. Allgemein gesprochen: die Prinzipien des Subjekts müssen zugleich Prinzipien des Objekts sein; m. a. W. die Erkenntniskategorien, welche gemeinsam für alle Subjekte gelten, müssen auch noch obendrein für den Gegenstand gelten, müssen zugleich Seinskategorien sein und daher gemeinsam für Subjekt und Objekt gelten. Die Kategorien also müssen das „Dritte" sein, durch welches Gegenstand und Vorstellung bestimmt sind.

Dieser von Kant übersehene „dritte Fall" hat den Vorzug vor den beiden anderen Fällen, nicht standpunktlich bedingt zu sein. Bestimmt der Gegenstamd die Vorstellung, so steht man im Realismus; bestimmt die Vorstellung den Gegenstand, so steht man im Idealismus. Sind aber beide durch gemeinsame Kategorien bestimmt, so ist gar kein Standpunkt involviert: wie Gegenstand und Vorstellung sonst auch zueinander stehen mögen, das einzige, worauf es ankommt, ist, daß Erkenntniskategorien und Seinskategorien identisch sind. So ist es verständlich, wie die Gestirne am Himmel in ihren Bewegungen sich nach der Mathematik des Verstandes richten und nach ihr berechenbar sind, ohne daß der Verstand ihnen seine Gesetze vorschreibt; die Mathematik des Verstandes muß eben ursprünglich zugleich die Mathematik der Gestirne sein.

Hier besteht ein streng schlüssiger, durchsichtiger Zusammenhang zwischen dem Bedingten (Phänomen) und seiner Bedingung. Die immanente Apriorität beruhte auf intersubjektiver Identität der Kategorien; für das Phänomen der transzendenten Apriorität reicht diese Bedingung nicht mehr zu, sie muß also erweitert werden zu einer solchen

Digitized by Google

Identität, welche außer der Vielheit der Subjekte auch noch die Objekte mit umfaßt. Die Objektsphäre muß einbezogen werden in den Geltungsbereich derselben Kategorien, welche die Vorstellungswelten der Subjekte bestimmen. Die intersubjektive Identität muß zur übersubjektiven werden; die immanente muß zur transzendenten Identität der Kategorien erweitert werden. Das Phänomen der transzendenten Apriorität, d. h. der aprioriſchen Erkenntnis realer Sachverhalte, hat die transzendente Identität der Kategorien, d. h. die Identität der Erkenntniskategorien und Seinskategorien zur Bedingung ihrer Möglichkeit.

Der Verstand braucht der Natur nicht erst Gesetze vorzuschreiben, um mit ihr übereinzustimmen, weil ihm und der Natur bereits dieselben Gesetze vorgeschrieben sind; indem er seiner eigenen Gesetzlichkeit folgt, verfolgt er zugleich die der Natur.

d) Kants „oberster Grundsatz".

Daß Kant diesen „dritten Fall", der an metaphysischer Position viel anspruchsloser ist als der von ihm bevorzugte idealistische, vollständig übersehen konnte, ist um so erstaunlicher, als gerade er ihn in dem zentralen Prinzip der Vernunftkritik, im „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile" auf eine genaue und vollkommen klare Formel bringt:

„Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori."

Wir haben früher gesehen, was dieser Grundsatz nicht ist: er ist kein oberstes Prinzip der Synthesis selbst (Kap. 37. c.). Was er aber wohl ist und klar zum Ausdruck bringt, das ist die oberste, die allgemein zureichende und notwendige Bedingung, unter der allein Erkenntnis a priori „objektiv gültig", d. h. gültig für ein transzendentes Objekt sein kann.

Kant konnte in diesem Grundsatz, den er explizite in Händen hielt, offenbar nur deshalb den „dritten Fall" verkennen, weil hier das idealistische Vorurteil in ihm stärker war als die Konsequenz der Sache, d. h. weil er Prinzipien oder „Bedingungen der Möglichkeit" eo ipso für eine Sache des Subjekts hielt (für Verstandesbegriffe, Anschauungsformen usw.), und wenn nicht für eine Sache des empirischen Subjekts, so doch notwendig für eine solche des „transzendentalen Subjekts". Inwiefern in dem letzteren das alte Vorurteil des intellectus infinitus steckt, haben wir in anderem Zusammenhange gesehen (Kap. 41. b.). Läßt man nun dieses Vorurteil fallen, so steckt

Digitized by Google

hinter dem „transzendentalen Subjekt" nichts als das System der Prinzipien, und zwar gerade sofern die Prinzipien identisch für Erfahrung und Gegenstand, für Subjekt und Objekt sind. Die transzendentale Sphäre erweist sich, wenn man sie der ihr künstlich angedeuteten subjektivistischen Idealität entkleidet, unmittelbar als ontisch reale Sphäre, d. h. als diejenige Sphäre, in der sich das reale Subjekt und das reale Objekt gegenüberstehen und zu deren Relationen auch die zwischen ihnen bestehende Erkenntnisrelation gehört. Erkenntnis realer Objektbestimmtheiten a priori ist derjenige Modus der Repräsentation, der nicht auf unmittelbarer Reaktion des Subjekts beruht, sondern auf der Identität der Prinzipien des Repräsentierenden und des Repräsentierten, der immanenten Bewußtseinssphäre und der transzendenten Gegenstandssphäre. Der oberste Grundsatz Kants ist die genaue Formel der transzendenten Identität der Erkenntniskategorien und Seinskategorien, welche ihrerseits der Ausdruck des unvermeidlich Metaphysischen im Phänomen der aprioriischen Erkenntnis ist.

Dieser geniale Grundsatz bildet die Einheitsformel nicht nur für alle Erkenntnis a priori von Objekten, sondern auch für alle Gesetze und Formen der Objekterkenntnis, sofern sie nicht ihrerseits in aprioriischer Erkenntnis ihren bewußten Ausdruck finden. Die Bedeutung der Formel geht also inhaltlich beträchtlich weiter, als sie von Kant gemeint war. Daß sie aber auch standpunktlich nicht an den Idealismus des transzendentalen Subjekts gebunden ist, sondern innerhalb jedes beliebigen Standpunktes, der es nur überhaupt mit dem Problem des Aprioriischen aufnimmt, ihre Geltung behält, wurde bereits bei der Kritik des „transzendentalen Idealismus angedeutet (Kap. 17. d). Kant wuchs in diesem Grundsatz über sich selbst hinaus; hier erwies sich das Problembewußtsein in ihm stärker als der Idealismus. Die Formel des obersten Grundsatzes leuchtet jedem ein, der sie fassen kann; es ist eben a priori einsichtig, daß nur unter ihrer Bedingung synthetische Urteile a priori Gültigkeit für ein reales Objekt haben können. Sie steht streng diesseits von Idealismus und Realismus, ist sowohl idealistischer wie realistischer Deutung fähig, aber auf keine von beiden angewiesen. Sie ist überstandpunktlich, kann die standpunktliche Fassung überhaupt entbehren, aber kein Standpunkt kann sie entbehren. Für sie ist es gleichgültig, ob die identischen Prinzipien in erster Linie die des Objekts sind (Realismus), oder die des Subjekts (Idealismus), oder keins von beiden (Monismus). Für den Realismus dagegen ist es wesentlich, daß die Objektprinzipien zugleich Verstandesprinzipien sind; für den Idealismus, daß die Verstandesprinzipien zugleich Objektprinzipien sind; für den Monismus, daß

Digitized by Google

die Prinzipien des „Einen" zugleich die des Subjekts und Objekts sind. Hebt man diese Identität in einer der Theorien auf, so ist die Theorie außerstande, die Tatsache der aprioriſchen Erkenntnis zu verstehen. Jeder Standpunkt verlegt daher die Prinzipien in die höchste und umfassendste Sphäre, die er kennt; denn nur von dort aus können sie zugleich beherrschend sein für andere, engere Sphären. Jeder Standpunkt bestätigt durch dieses Verfahren ungewollt und unbewußt den obersten Grundsatz Kants.

Je mehr man sich in diese allgemein theoretische Sachlage hineinsieht, um so deutlicher wird es, daß gerade der Idealismus, auf dessen Boden der Grundsatz entdeckt wurde, durch die Einbeziehung des Objekts in die Subjektsphäre seine Bedeutung verdunkelt. Der Grundsatz wird hier zu einer Selbstverständlichkeit herabgesetzt, die er in Wahrheit nicht ist. Wenn das Objekt eine Funktion des Subjekts ist, so ist es eine Tautologie zu sagen, die Prinzipien des Subjekts seien zugleich die des Objekts. Der transzendentale Idealismus verdeckt die Leere dieser Tautologie durch die spekulative Überordnung des „Subjekts überhaupt" über das empirische Subjekt und die Zuweisung der Prinzipien an das erstere. Aber dann braucht, streng genommen, die übergeordnete Sphäre auch gar nicht mehr „Subjekt" und der Standpunkt nicht Idealismus zu sein. Denn gerade erst, wenn man die gegenseitige Transzendenz von Subjekt und Objekt, wie sie das Phänomen lehrt, anerkennt, kommt die Identität der Prinzipien zum vollen Umfang ihrer Bedeutung.

47. Kapitel. Erkenntnisprinzipien und Seinsprinzipien (Geschichtliche Orientierung).

a) Inhaltliche Überspannung des Identitätsgedankens.

Das Problem der Übereinstimmung zwischen dem Erkenntnisgebilde und dem Realen, dessen Repräsentation es ist, ist so alt wie die Philosophie und hat von jeher zu Identitätsformulierungen geführt. Wenn, wie gezeigt, der Identitätsgedanke für jedes System eine Notwendigkeit ist, welches in irgendeiner Form aprioriſche Erkenntnis anerkennt, so ist zu erwarten, daß Spuren desselben durch die ganze Geschichte der Philosophie sich verfolgen lassen. Man braucht, um die Tatsächlichkeit dieser Spuren nachzuweisen, gar nicht einmal die eigentlichen Lösungsversuche des Erkenntnisproblems heranzuziehen, die in reiner Form erst relativ spät einsetzen. Die bewußte Problembasis, auf der die Formulierungen erwachsen, ist relativ gleichgültig dafür. Implizite ist das Erkenntnisproblem überall dort vorhanden, wo es sich um das Wesen des Geistes und sein Verhältnis

Digitized by Google

zur äußeren Gegenstandswelt handelt. Die Geschichte des Identitätsgedankens ist ein unerschöpflich lehrreiches Kapitel der Philosophiegeschichte, und daß sie bis heute nicht geschrieben ist, kann wohl nur darin seinen Grund haben, daß für den gnoseologischen Sinn dieses Gedankens und seine Tragweite das systematische Verständnis gefehlt hat. Im folgenden sollen nur einige wenige hervorstechende Beispiele angeführt werden, an denen die tiefe Verwurzelung des Identitätsgedankens im Denken verschiedener Zeitalter einleuchtet.

Die älteste überlieferte Identitätsformel, die des Parmenides, zeigt eine deutliche Überspannung des Gedankens, indem sie zugleich eine summarische Lösung des Erkenntnisproblems vorwegnimmt: die Identität von Denken und Sein überhaupt. Ist diese Formel richtig, und nimmt man sie in weitester Konsequenz, so sind sowohl Bewußtsein wie Gegenstand in ihr aufgehoben; die Zweiheit der Glieder, welche die Erkenntnisrelation umspannt, ist verschwunden, sie ist in die Einheit eines Gliedes zusammengesunken. Das Erkenntnisproblem ist nicht sowohl gelöst, als aufgehoben, verkannt.

Diese Möglichkeit, den Gordischen Knoten mit einem Schlage zu zerhauen, ohne ihn aufzulösen, hat sich der Idealismus in mancherlei Variationen zunutze gemacht. Am nachdrücklichsten haben es die Nachkantianer getan, die auch die alte Formel der These wieder aufnehmen. Fichte ging hierin voran mit der Identität von Ich und Nicht-Ich, in der aber noch beide Glieder unterschieden blieben, derart, daß das Nicht-Ich (das Sein) aus dem Ich hervorgehen sollte. Schelling dagegen setzte die „Identität von Subjekt und Objekt" als vollkommene Indifferenz dem Absoluten gleich und erbaute auf ihr das Doppelsystem der „Identitätsphilosophie", deren beiderseitige Glieder sich durchgehend decken und nur für die menschliche Betrachtung auseinanderfallen sollten. Bei Hegel aber wurde die Identität zur vollzogenen Tatsache, zur ununterscheidbaren Einheit. Die „Identität von Subjekt und Substanz" bedeutet bei ihm, daß es keine reale Substanz gibt außer dem Subjekt und keine realen Gebilde (Akzidentien) außer denen des Bewußtseins. Dieselbe Ununterschiedenheit bedeutet im Grunde die spätere Formel der Identität des Wirklichen und des Vernünftigen, die es dem philosophischen Denken gestatten sollte, alles Wirkliche dialektisch aus der Vernunft abzuleiten. In rein eleatischer Wendung kehrt der gleiche Gedanke auf szientistischer Basis in H. Cohens Logik wieder, wo „Identität von Denken und Sein" direkt als Gleichsetzung von „Erzeugung und Erzeugnis" der reinen Erkenntnis interpretiert wird.

In diesen Formulierungen ist die Identitätsthese sichtlich überspannt, und das Metaphysisch-Konstruktive dieser Überspannung

Digitized by Google

leuchtet ein. Hier ist mehr behauptet, als das Problem verlangte. Gefragt ist nach einer Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt, geantwortet wird mit ihrer Gleichsetzung. Das widerspricht dem Phänomen, in welchem beide Glieder der Relation deutlich unterschieden sind, und dem Problem, dessen Schwierigkeit gerade auf dieser Unterschiedenheit beruht.

Ist nun die totale Identität von Subjekt und Objekt eine Überspannung der Identitätsthese, so erhebt sich die Frage, wie sie auf ihr richtiges Maß zu restringieren ist.

b) Restriktion der Identitätsthese auf die Prinzipiensphäre.

Vergleicht man Kants obersten Grundsatz mit diesen Formulierungen, so fällt auf den ersten Blick seine viel bescheidenere und kritischere Haltung ins Auge. Hier sind *Erfahrung und Gegenstand der Erfahrung nicht identisch gesetzt*, ihre Verschiedenheit ist durchaus gewahrt; der Gegenstand ist unendlich viel mehr, als Erfahrung von ihm erfassen kann, eine für sie ewig unerreichbare Totalität, ein unerschöpfbares „X". Vielmehr können in beiden *nur die Bedingungen ihrer Möglichkeit identisch sein*. Nicht die ganzen Inhaltssphären von Subjekt und Objekt können zusammenfallen, sondern *nur ihre Prinzipien*, ihre Formen, Gesetze oder Kategorien. Dieses Zusammenfallen der Prinzipien aber ist notwendig.

Hier haben wir die *Restriktion* der Identitätsthese auf ihr natürliches, dem Problem entsprechendes Maß. Wenn sich die ganzen Sphären von Subjekt und Objekt deckten, so könnte es nichts Unerkanntes, geschweige denn Unerkennbares geben. Wenn sich aber nichts in ihnen, auch die Prinzipien nicht, deckte, so könnte es keine Erkenntnis a priori von realen Objekten geben. Somit bildet die Identität der Prinzipien des Subjekts und des Objekts ein vorläufiges *kritisches Minimum* an metaphysischer Hypothese, welches *notwendig* und zugleich *ausreichend* ist, um die Tatsache der aprioriischen Gegenstandserkenntnis verständlich zu machen.

Dieses Minimum zu überschreiten ist für ein kritisches Denken ebenso unzulässig, als es ganz zu übersehen. In beiden Fällen wird man dem Erkenntnisphänomen nicht gerecht. Wie es für den Gegenstand der Erkenntnis charakteristisch ist, daß er nicht nur transzendent, sondern auch teilweise transobjektiv ist, und dennoch in gewissen Zügen a priori erkannt wird, so ist es auch für die Prinzipien des Gegenstandes wesentlich, daß sie, ungeachtet ihrer Transzendenz und partialen Irrationalität, im Bewußtsein als Erkenntnisprinzipien wiederkehren. Durch diese *ontologische Doppelnatur* der Prinzipien,

Digitized by Google

der gemäß sie zugleich Seinsprinzipien und Erkenntnisprinzipien sind, kann allein die rätselhafte Tatsache verständlich werden, daß sich die Natur im Ablauf ihrer Prozesse nach denselben logischen und mathematischen Gesetzen richtet, welche der menschliche Verstand unabhängig von jenen Prozessen, rein in sich erschaut und entwickelt. Das Gleiche gilt von jeder Art aprioriſcher Erkenntnis realer Gegenstände.

c) Antike Formulierungen (Heraklit, Platon, Aristoteles).

Wie die überspannte (totale) Identitätsthese ihre geschichtlichen Vertreter hat, so auch die kritisch restringierte. Um der überstandpunktlichen Stellung der letzteren willen ist es von besonderem Interesse sich davon zu überzeugen, wie eine größere Anzahl von Systemen verschiedenster Zeitalter und verschiedensten Standpunktes zu einer ähnlichen Einsicht gelangt sind. Die Formulierungen gehen weit auseinander, und oft ist es schwer, dieselbe Sache im fremden Kleide wiederzuerkennen.

Der Sache nach — wenn man von expliziter Aufstellung eines Grundsatzes absieht — finden wir die auf die Prinzipiensphäre restringierte Identitätsthese auch schon in den Systemen antiker Denker angelegt. Heraklit, der als erster vom λόγος sprach, setzte ihn, den einigen und identischen, zugleich in zwei sehr verschiedenen Sphären an: im Kosmos und in der Seele. Oder soll man lieber sagen, er erkannte den Logos der Welt in der Seele wieder? Oder umgekehrt den der Seele im Kosmos? Wie dem auch sei, Tatsache ist, daß er ihn einerseits als den „Gemeinsamen" (ξυνὸς λόγος) in allen Menschenseelen verstand, andererseits aber zugleich auch als den „seienden" in der Natur, als Weltgesetz. Der Logos ist hier deutlich zugleich subjektives und objektives Gesetz. Ein Erkenntnisproblem freilich wird hiermit bei Heraklit nicht gelöst, weil gar kein solches gestellt ist. Dennoch ist diese Identität des Logos die Grundformel, auf welcher der nachmalige Platonische Gedanke beruhen dürfte: die Seele müsse, um das Sein der Dinge zu erfassen, nicht auf diese hinblicken, sondern in sich selbst hinein. Der νοῦς des Parmenides hat keinen Raum für das Erkenntnisproblem, weil er dem Sein einfach gleichgesetzt ist. Heraklits Logos aber hat Raum dafür, weil er nur die Identität eines Prinzips bedeutet, welches die Verschiedenheit der Bewußtseinssphäre und der Seinssphäre sowie ihre beiderseitige Selbständigkeit unangetastet stehen läßt.

Bewußt auf das Problem der Erkenntnis a priori bezogen, kehrt der gleiche Gedanke in Platons Ideenlehre wieder. Die Streitfrage, ob die Idee Idealprinzip oder Realprinzip sei, geht von einer falschen Alternative aus, welche die viel spätere standpunktliche Anti-

Digitized by Google

theſe von Idealismus und Realismus ſchon vorausſetzt. Die Idee iſt vielmehr offenbar beides; und gerade darin liegt ihr Wert für das Erkenntnisproblem. Sie iſt Prinzip des Seienden, wie die Ausdrücke „an ſich Seiendes", „ſeienderweiſe Seiendes" zeigen; ſie iſt das „Urbild" oder „Muſter", nach welchem die wirklichen Dinge geformt ſind, an welchem ſie „teilhaben" und „durch welches" ſie ſo ſind, wie ſie ſind. Und ſie iſt doch zugleich Prinzip der Erkenntnis, welches in innerem „Schauen" der Seele, in ihrer „Beſinnung" auf ſich ſelbſt (*ἰδέα, ἀνάμνησις*) erfaßt wird. Es iſt ein einziges Ideenreich, das zugleich in der Natur (im Werden) und in der Seele (im Wiſſen) waltet. Darum darf die Seele, wenn ſie die „Wahrheit des Seienden" ſucht, ſich nicht nach außen an das Werdende verlieren, ſondern muß ſich nach innen „in die *λόγοι* flüchten" und in ihnen das Weſen der Dinge unmittelbar zu erſchauen ſuchen. In dieſem Sichzurückziehen in ſich entfernt ſie ſich nicht vom Seienden, ſondern kommt ihm näher; denn in der Tiefe (in den *λόγοι*) iſt ſie dem Weſen des Seienden verwandt; an ihrer Oberfläche aber, im ſinnlichen Dingbewußtſein, iſt ſie von ihm geſchieden und der Täuſchung unterworfen. Das iſt der Sinn des mythologiſchen Bildes der Anamneſis: das „Heraufholen eines ihr ureigenen Wiſſens".

Es wäre ganz falſch, aus der inneren Ideenſchau zu ſchließen, das Weſen der Idee ſei ein bloß immanentes, logiſch ideales. Wohl entdeckte Platon im Ideenreich die logiſche Sphäre. Aber der Hauptgedanke dabei war, daß ſie zugleich eine metaphyſiſche Sphäre von Seinsprinzipien ſei. Das heißt, der Grundgedanke war ein ausgeſprochen ontologiſcher: das Weſen der idealen Gebilde (z. B. der mathematiſchen Verhältniſſe) iſt zugleich das Weſen der realen Gebilde. So darf man die tranſzendente Identität der Prinzipien im Sinne der Ideenlehre zuſammenfaſſen. Der Gedanke hat an denſelben Ideen teil, an denen auch die Dinge teilhaben; daher die Möglichkeit apriori-ſcher Weſensſchau (*προειδέναι*). Den ſtärkſten Beleg für dieſen Sachverhalt bietet vielleicht die Lehre von der Idee des Guten dar, in welcher direkt zu leſen ſteht, ſie ſei nicht nur dasjenige, was Erkenntnis und Wahrheit hervorbringt (dem Erkannten die Unverborgenheit, dem Erkennenden aber ſeine Fähigkeit verleiht), ſondern auch dasjenige, was den Dingen das Sein und die Wirklichkeit verleiht.

Aus dieſer Grundeinſtellung ſtammt die ontologiſche Richtung der Logik her, die für die meiſten ſpäteren Denker charakteriſtiſch iſt. In der „Metaphyſik" des Ariſtoteles iſt ſie womöglich noch greifbarer als bei Platon. In der Lehre von Form und Materie findet der Gedanke der Tranſzendenz ſeinen Ausdruck. Die Materie ſcheidet das Sein vom Denken und von der logiſchen Sphäre der Begriffe (*εἶδη*).

Digitized by Google

Die Form aber verbindet es mit ihr, denn die Form ist identisch mit dem Begriff: das τί ἦν εἶναι (die Wesenheit) hat die Doppelnatur des zugleich logischen und ontologischen Prinzips. Der Begriff ist die Formsubstanz des Seienden, die Dinge aber sind Realisationen des Begriffs in der Materie. Die Prinzipiensphäre ist also eine identische; was in logischer Reinheit an den Begriffsverhältnissen erfaßt wird, hat Gültigkeit für die reale Natur und ihr Werden. Was an dieser metaphysischen Konzeption auch mangelhaft sein mag, wie sehr auch die wahllose Gleichsetzung des logischen Gebildes mit dem realen Wesen der Dinge übers Ziel schießen mag (ein Fehler, den Aristoteles mit Platon teilt), der Grundgedanke ist doch vorbildlich darin, daß er zeigt, inwiefern ein reines Erfassen des Realen in seinen Wesenszügen möglich ist: die Identität in der Doppelnatur des τί ἦν εἶναι macht es möglich. Streift man die rationalistische Überspannung von diesem Gedanken ab, so bleibt als unverlierbarer Wahrheitskern die Einsicht übrig, daß es gewisse und allgemeingültige Seinserkenntnis nur geben kann, wenn es logische Wesenheiten gibt, die zugleich Wesenheiten der Dinge sind.

Wie derselbe Grundgedanke sich in der stoischen Logoslehre und in Plotins Lehre vom κόσμος νοητός fortentwickelt, kann hier nicht gezeigt werden. Die erstere folgt den Spuren Heraklits, die letztere denen des Plotin und Aristoteles, welch letzterem gegenüber nicht so sehr die Sache als nur die Formulierung an Bestimmtheit gewinnt.

d) Neuere Formulierungen (die Scholastik, Spinoza, Leibniz).

Es ist kein Wunder, daß die Scholastik des Mittelalters auf dieser Grundlage unbeirrbar weiter arbeitete, daß Logik und Ontologie durch den Begriff der forma substantialis dauernd verbunden blieben, ja daß noch Christian Wolf als letzter Scholastiker sein weitverzweigtes ontologisches System auf derselben logischen Grundlage errichtete. Ohne Identität der Prinzipien läßt sich eben Seinserkenntnis a priori nicht rechtfertigen, und diese bildet durchweg die Grundlage der scholastischen Ontologie. Gerade der reine Begriffsrealismus mußte an diesem Gedanken festhalten, sein Lehrgebäude stand und fiel mit der Identität von Essenz und substantieller Form. Die immer weiter gehende Überspannung des Gedankens aber und der je weiter je mehr sich in ihm breitmachende Dogmatismus der Logik ist einer anderen Tendenz zuzuschreiben, welche vielmehr eine Abweichung von ihm bedeutet: der fortschreitenden Gleichsetzung des Logischen und Ontologischen überhaupt. Denn unterscheidet man zwischen diesen beiden Sphären überhaupt nicht mehr, so fällt man in die eleatische Identität von Denken und Sein zurück, die für

Digitized by Google

das Erkenntnisproblem gar keinen Raum mehr hat. Nicht das Logische und das Seiende dürfen identisch gesetzt werden, sondern nur ihre Wesenheiten oder Prinzipien. Hätte man diesen Unterschied beider Identitätsthesen klar vor Augen gehabt, so hätte der sog. ontologische Beweis vom Dasein Gottes mit seiner Verwischung der Distanz zwischen Essenz und Existenz niemals im Ernst geführt werden können. Für ein streng Aristotelisches Denken wäre er ein Ding der Unmöglichkeit.

So wird es verständlich, wie die Neuzeit sich den alten klassischen Identitätsgedanken erst auf neuer Grundlage und im Gegensatz zu neuer gnoseologischer Skepsis wieder erarbeiten mußte. Als bahnbrechende Tat steht an der Schwelle dieser Entwicklung gerade derjenige Gedanke, der die äußerste Antithese zur Identitätsthese bildet: der offene Dualismus von extensio und cogitatio, Descartes' Zweisubstanzenlehre. Dieser gesunde Dualismus, der den Weg über den Zweifel nahm, brachte erst einmal die Tatsache in Erinnerung, daß Bewußtsein und Außenwelt einander transzendent sind, und daß — wie immer die Logik zu ihnen stehen mag — sie selbst jedenfalls nicht zusammenfallen können.

Im Ringen Spinozas um den Zusammenhang von cogitatio und extensio entstand die erste kritische, dem Problem gewachsene Formulierung der Identität: ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum (Ethik II. pr. 7). Geist und Natur sind also nicht selbst identisch. Ihre Dualität wird nur in der Einheit der Substanz überbrückt, deren Attribute sie sind. Aber etwas muß in ihnen durchgehend einheitlich sein, was sie bei aller Heterogeneität einander konform und analog macht. Sonst stünden zwei vollkommen disparate Welten da, deren Glieder einander in keiner Weise entsprechen könnten. Damit aber wäre nicht nur das Phänomen der Naturerkenntnis, sondern auch die Einheit des psychophysischen Wesens aufgehoben, welches der Mensch ist. Deswegen muß wenigstens der Gesetzescharakter in ihnen, „die Anordnung und der Zusammenhang" ihrer modi der gleiche sein. Unter dieser Bedingung kann es ein grundsätzliches Entsprechen in ihnen geben, durch welches Erkenntnis und Handlung möglich sind. Der Sache nach also ist es die alte Identität der Prinzipien in Subjekt und Objekt, die in der Formel Spinozas wieder in kritischer Beschränkung zum Durchbruch kommt.

Von einer Übereinstimmung zwischen Naturobjekt und erkennendem Subjekt läßt sich bei Leibniz in strengem Sinne nicht sprechen. Das Naturobjekt gibt es hier als reales gar nicht. Es gibt nur Subjekte, Monaden. Dennoch spricht gerade er im Erkenntnisproblem von „Repräsentation" der Welt in der Monade. Es kann sich also nur um

Digitized by Google

gegenseitige Repräsentation der Monaden handeln. Dieselbe wiegt aber das Problem der Naturerkenntnis keineswegs auf. Läßt man das Erkenntnisproblem aber in dieser Einschränkung gelten, so findet man bei Leibniz eine durchaus scharfe Formulierung der allgemeinen Erkenntnisbedingung. Die Repräsentation deckt sich mit dem Repräsentierten nicht; sie ist bedingt durch Individualität und Perfektionsstadium des Repräsentierenden. Sie ist aber dem Repräsentierten angepaßt, weil die Monaden selbst einander durch den gleichen Ursprung angepaßt sind. Denn in ihnen allen walten als innere Prinzipien die „ewigen Wahrheiten", deren Idee das Bewußtsein in innerer Anschauung unmittelbar erfaßt. Diese ewigen Wahrheiten sind eben *Idealprinzipien der Repräsentation* und *zugleich Realprinzipien des Seins*, resp. Prinzipien der Entwicklung der Monade. Sofern aber die Monaden einander gegenseitig repräsentieren, und alle Seinserkenntnis in dieser gegenseitigen Repräsentation aufgeht, bedeutet das die Identität der Subjektprinzipien und der Objektprinzipien. Die *prästabilierte Harmonie* als Einheitsformel aller Beziehung zwischen den Monaden ist insofern zugleich eine Abbreviatur der transzendenten Identität der Prinzipien.

Der einzige gewagte, metaphysisch überschüssige Punkt in Leibniz' Erkenntnistheorie ist die These von der „Fensterlosigkeit" der Monade und dem Fehlen der direkten Wechselbeziehung zu anderen Monaden. Ihr gnoseologisches Korrelat ist die Auffassung der Wahrnehmung als „konfuses Denken" und der absolute, durch nichts eingeschränkte Apriorismus der Erkenntnis. Läßt man mit *Kant* diese These fallen und behält man als Gegeninstanz des inneren Erfassens die direkte empirisch-sinnliche Anschauung bei, so restringiert man das Walten der Prinzipien durch ein aposteriorisches Moment, auf welches es bezogen bleibt. Und damit erst erhält die Identitätsformel die *kritische Einschränkung*, innerhalb deren sie zurecht besteht. Die Erkenntnis a priori, deren allgemeine Bedingung sie ausmacht, ist dann nur eine Seite der vollen Objekterkenntnis; die aprioriſchen Erfahrungsbedingungen sind dann zugleich Bedingungen des in der Wahrnehmung empirisch gegebenen Gegenstandes.

48. Kapitel. Die kategoriale Grundrelation.

a) Der Widerspruch der Kantischen Identitätsformel gegen das Irrationale im Erkenntnisgegenstande.

Die bisherige Untersuchung hat zwei Punkte festgestellt. Erstens liegt die allgemeine Bedingung der aprioriſchen Erkenntnis realer Gegenstände in einem Kategorienverhältnis, genauer im Verhältnis

Digitized by Google

zwischen Seinskategorien und Erkenntniskategorien; dieses Verhältnis, dessen genauere Bestimmung noch aussteht, läßt sich kurz bezeichnen als kategoriale Grundrelation. Zweitens aber leuchtete ein, daß dieses Verhältnis notwendig die Form einer Identität haben muß. Daher ergab sich als erste, allgemeinste und gleichsam roheste Formulierung die in Kants oberstem Grundsatz ausgesprochene Identität der Seinskategorien und der Erkenntniskategorien. Diese Formel ist bereits eine kritisch restringierte — gegenüber der totalen Identität von „Denken und Sein", resp. von „Subjekt und Objekt". Die Frage ist nur, ob sie auch wirklich auf das richtige Maß restringiert ist, ob in ihr nicht noch zu viel oder zu wenig behauptet ist.

Es läßt sich nun zeigen, daß diese Identitätsformel in der prinzipiell allgemeinen Fassung, die ihr Kant gegeben hat, tatsächlich noch keine erschöpfende ist, daß sie ungeachtet ihrer unleugbaren Evidenz und mannigfachen Wiederkehr in der Geschichte nicht zurecht besteht. Sie entspricht noch nicht genau der Problemlage, sie behauptet noch zu viel, schießt immer noch übers Ziel hinaus, kurz, sie ist noch nicht genügend restringiert.

Unbedingt zurecht besteht folgender Zusammenhang: soweit die Erkenntniskategorien mit den Seinskategorien zusammenfallen, muß das apriorische Erkenntnisgebilde sich notwendig mit seinem Urbilde, dem Gegenstand, decken; die gleichen Determinanten müssen das gleiche Determinatum ergeben. Umgekehrt aber läßt sich a priori einsehen, daß eine Kategorie, die wohl am Gegenstande aber nicht an der Erkenntnis vertreten wäre, notwendig einen Ausfall im Erkenntnisbilde, eine Inadäquatheit in bezug auf den Gegenstand bedeuten und somit einen unerkennbaren Zug des Gegenstandes ausmachen muß. Sie würde eben eine Bestimmtheit des Gegenstandes determinieren, der keine Bestimmtheit des Erkenntnisgebildes entsprechen könnte. Nun aber lehrt das Erkenntnisphänomen, daß der Gegenstand keineswegs total erkennbar ist, daß er vielmehr nur zu einem kleinen Teil repräsentierbar ist und zu einem noch kleineren wirklich repräsentiert wird. Nur ein begrenzter Ausschnitt seiner Bestimmtheiten kann objiziert werden, ein unendlicher Rest bleibt transobjektiv, und ein weiterer Rest des letzteren sogar irrational. Das Erkenntnisgebilde ist eben nicht schlechthin ein „Abbild" des Gegenstandes, sondern bestenfalls ein Ansatz zu einem Abbilde. Die Tatsache der partialen Irrationalität des Gegenstandes (Kap. 32. c) widerspricht also der Kantischen Identität der Kategorien: wären alle Gegenstandskategorien zugleich Erkenntniskategorien, so könnte es am Gegenstande nichts Unerkennbares geben, er müßte total rational sein. Er brauchte deswegen nicht total erkannt zu sein,

Digitized by Google

denn nicht jede Erkenntniskategorie brauchte in jedem Erkenntnisakt in Funktion zu treten; aber total erkennbar müßte er sein.

Das widerspricht überdies nicht nur den Untersuchungen über die Irrationalität des Gegenstandes, sondern auch gerade Kants eigenen Aufstellungen im Ideenproblem. Diese lehren die partiale Irrationalität der Gegenstände. Ein jeder Gegenstand ist zwar weit über jede zeitlich bedingte Erkenntnisgrenze hinaus erkennbar; aber zu seiner Ganzheit gehört die Totalität seiner Bedingungen, und diese ist als Unbedingtes ein prinzipiell Unerkennbares für den Verstand. Der „Gegenstand möglicher Erfahrung", auch der in indefinitum fortschreitenden, deckt sich nicht mit der Totalität des Gegenstandes. Hinter diesem steht das „Ding an sich", der Gegenstand der transzendentalen Idee, dessen Begriff Kant nur „im negativen Verstande", d. h. als Irrationales, zuließ. Kants oberster Grundsatz steht somit offenkundig im Widerspruch zu seiner Ideenlehre. Der Grundsatz ist eine rationalistische Formel, welche das Irrationale der Idee ausschließt. Es ist kein Wunder, daß die idealistischen Interpreten diesen Widerspruch zu verwischen gesucht haben, indem sie die Idee zugunsten des Grundsatzes rationalistisch umdeuteten. In Wahrheit ging dabei die große kritische Entdeckung der Kantischen Ideenlehre verloren. Man hätte auch umgekehrt verfahren können, und in diesem Falle hätte man die Problemtiefe des eigentlich Kritischen in Kant besser ausgeschöpft. Denn im Grundsatz wuchs Kant wohl über den Idealismus, aber nicht über den Rationalismus hinaus. In der Ideenlehre aber ließ er auch diesen hinter sich. Will man also den Grundsatz berichtigen, so muß man ihn im Sinn der Idee weiter restringieren.

b) Weiterer Widerspruch gegen das aposteriorische Element der Gegenstandserkenntnis.

Der Widerspruch gegen das Phänomen geht aber noch weiter. Wenn alle Seinskategorien mit Erkenntniskategorien zusammenfielen, so wäre nicht nur alles Seiende überhaupt erkennbar, sondern auch a priori erkennbar. Ein Bewußtsein, auf welches die totale Identität der Kategorien zuträfe, würde also der Empirie im engeren Sinne gar nicht bedürfen; es würde wie der „absolute Verstand Gottes" alles aus sich selbst heraus konstruieren können und dennoch der durchgehenden Übereinstimmung mit dem Objekt gewiß sein.

Für ein solches Bewußtsein könnte also die Tatsacheninstanz der Wahrnehmung sehr wohl überflüssig sein; oder sie könnte auch ein bloß subjektiver Schein sein, hinter dem in Wirklichkeit ein „konfuses

Digitized by Google

Denken" steckte, welches im Grunde rein a priori wäre und nur irrtümlicherweise das, was es in sich erschaute, den Sinnen zu verdanken glaubte. Man käme auf diese Weise wieder auf die „fensterlose Monade" Leibnizens heraus. Dann aber fiele auch die Gebundenheit des Verstandes und aller aprioriſchen Einsicht an eine Gegeninstanz der Erkenntnis hin, durch welche der Apriorismus auf mögliche Erfahrung restringiert würde. Damit wäre der „intuitive Verstand" zum Alleinherrscher gemacht und allen Fehlern des alten intellektualistischen Rationalismus, gegen welche sich die Kritik der reinen Vernunft wandte, wieder Tor und Tür geöffnet. Daß hierin abgesehen von aller metaphysischen Gefährdung des Aprioritätsproblems ein weiterer Widerspruch gegen das Erkenntnisphänomen läge, ist unmittelbar evident und bedarf keiner näheren Erklärung. Zu solch einem Auskunftsmittel dürfte die Theorie höchstens greifen, wenn es ausgemacht wäre, daß Wahrnehmung und Empirie bloß Scheinphänomene sind. Davon kann natürlich keine Rede sein, solange es feststeht, daß ganze Gebiete der Erkenntnis andauernd bei der Tatsachenkonstatierung stehen bleiben und sich vergeblich um Gesetzeserkenntnis und aprioriſche Gewißheit bemühen.

Man könnte sich schließlich ein solches Bewußtsein auch so denken, daß es der Wahrnehmung als Tatsacheninstanz wohl bedürfte, weil nicht alles, was a priori erkannt werden kann, auch wirklich a priori erkannt zu sein braucht. Doch würde die aposteriorische Erkenntnis für ein solches nur den Charakter provisorischer Erkenntnis haben; im Fortschritt der Einsicht müßte sie sich restlos in aprioriſche Erkenntnis auflösen. Auch das aber widerspricht dem Erkenntnisphänomen. Denn aprioriſche Erkenntnis würde es auch bei unendlicher Erweiterung niemals zur Daseinsgewißheit des Einzelfalles bringen können, weil sie den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit hat, nicht aber den der individuellen Konkretheit und Wirklichkeitsgewißheit. Empiriſche Gegebenheit ist etwas prinzipiell anderes als Gesetzeserkenntnis und kann durch diese niemals, auch nicht im Ideal ihrer absoluten Totalität ersetzt werden. Totale Erkenntnis a priori würde eben auch nur einsehen können, wie eine Sache beschaffen sein, in welche Zusammenhänge sie eingegliedert und unter welchen Bedingungen sie als Spezialfall eintreten müßte; sie könnte aber nicht einsehen, ob diese Bedingungen zutreffen und ob überhaupt die Sache existierte oder nicht. Hier ist die absolute Grenze aprioriſcher Erkenntnis. Aber ihr entspricht keine Grenze der Erkenntnis überhaupt. Denn es gibt empiriſche Tatsachenerkenntnis.

Digitized by Google

c) Restriktion der transzendenten Identitätsthese auf die Grenzen der Rationalität des Gegenstandes.

Der Widerspruch, in dem Kants oberster Grundsatz zum Erkenntnisphänomen steht, ist also ein doppelter, zur partialen Irrationalität des Gegenstandes einerseits und zur Empirie andererseits. Beide Punkte hängen in einem Gliede zusammen, nämlich darin, daß der Grundsatz wohl für eine vollkommene Erkenntnis, einen zugleich infiniten und intuitiven Intellekt, zureichen würde, aber nicht für die menschlich beschränkte Erkenntnis. Wie diese eine begrenzte ist, so muß auch der Grundsatz, der ihre kategoriale Grundrelation ausdrückt, ein irgendwie beschränkter sein. Zu der ersten Restriktion der Identitätsthese auf die Prinzipiensphäre überhaupt (Kap. 47. b.) muß die zweite Restriktion auf die Grenzen der Rationalität des Gegenstandes treten.

Der totalen Gegenstandserkenntnis a priori würde eine totale Identität der Seinskategorien und Erkenntniskategorien entsprechen. Der bloß partialen Erkennbarkeit der Gegenstände a priori, die für empirisches Erfassen von Tatsachen Spielraum läßt und ihre Grenzen in der Irrationalität der Gegenstände überhaupt findet, muß daher notwendig eine bloß partiale Identität der Kategorien entsprechen. Dieses aber ist der im Phänomen ganz eindeutig gegebene Fall. Die Identität unserer menschlichen Erkenntniskategorien mit den Seinskategorien kann offenbar keine durchgehende sein, sie muß ihre Grenze haben. Nur ein Ausschnitt aus dem Kategorienreich kann dem Gegenstande und dem Erkenntnisgebilde gemeinsam sein. Was über die Grenze dieses Ausschnittes hinausliegt, muß offenbar divergieren, so daß am Erkenntnisgebilde entweder gar keine Bestimmungen auftauchen, die denen des Gegenstandes entsprächen, oder solche Bestimmungen, die von ihnen abweichen.

Und zwar muß diese Grenze der Identität offensichtlich so gefaßt werden, daß der Ausschnitt der Kategoriensphäre, der dem Gegenstand und dem Erkenntnisgebilde im Subjekt gemeinsam ist, genau dem a priori erkennbaren Ausschnitt aus den Bestimmtheiten des Gegenstandes entspricht. Nur das an einem Gegenstande kann a priori erkannt werden, was an ihm durch dasselbe Prinzip determiniert ist wie am Erkenntnisgebilde. Dieser Satz läßt sich ohne Abstrich umkehren: durch dasselbe Prinzip wie am Erkenntnisgebilde kann nur dasjenige am Gegenstande determiniert sein, was an ihm a priori erkannt werden kann.

Sofern nun aprioriſche Erkennbarkeit den eigentlichen Typus der Rationalität bestimmt, die nackte aposteriorische Tatsache aber, für sich genommen, immer einen Bruchteil des Irrationalen zurückbehält,

Digitized by Google

läßt sich die neue Restriktion der Identitätsthese in eine einfache Formel zusammenfassen: die Grenzen der Rationalität des Gegenstandes müssen zugleich die Grenzen der transzendenten Identität der Kategorien sein.

d) Die partiale Identität der Seinskategorien und Erkenntniskategorien.

Nun sind an sich möglich drei Fälle partialer Identität. Die Sphäre der Seinskategorien kann sich mit einem Teil der Erkenntniskategorien decken, also in der Sphäre der letzteren einen engeren Ausschnitt bilden (Fig. 3. I.); sie kann dieselbe als weitere Sphäre umschließen, so daß umgekehrt die Erkenntniskategorien einen Ausschnitt aus der Sphäre der Seinskategorien bilden, d. h. sich nur mit einem Teil der letzteren decken (II.); und schließlich können die Grenzen beider Sphären sich überschneiden, so daß die Sphären selbst mit einem Teil sich decken, mit einem Teil aber auseinanderfallen (III.). Die

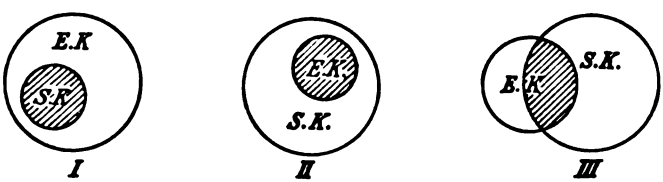


Fig. 3.

beiden ersten Fälle zeigen einseitig partiale, der dritte Fall doppelseitig partiale Identität.

Im ersten Falle sind alle Seinskategorien zugleich Erkenntniskategorien, aber nicht umgekehrt alle Erkenntniskategorien zugleich Seinskategorien. Dieser Fall scheidet offenbar aus, da er dem Problem nicht entspricht. Denn partial irrational und auf Empirie angewiesen kann der Gegenstand nur sein, wenn er Bestimmungen enthält, die am Erkenntnisgebilde nicht vertreten sind. Nach diesem Fall aber müßten allen Seinsbestimmungen Erkenntnisbestimmungen entsprechen.

Im zweiten Fall ist das Verhältnis umgekehrt: alle Erkenntniskategorien sind zugleich Seinskategorien, aber nicht alle Seinskategorien zugleich Erkenntniskategorien. Dieser Fall entspricht dem Phänomen der partialen Irrationalität, sowie auch dem der empirischen Tatsachenerkenntnis. Denn wenn es am Gegenstande Bestimmungen gibt, die am Erkenntnisgebilde fehlen, so ist offenbar Spielraum sowohl für unerkennbare Züge des Gegenstandes als auch für solche, die nur empirisch festgestellt, aber nicht aus allgemeinen Gesetzen

Digitized by Google

heraus verstanden werden können. Käme es also nur hierauf an, so könnte dieser zweite Fall sehr wohl der zutreffende sein.

Dagegen sprechen aber andere Wesenszüge des Erkenntnisphänomens, deren Behandlung einer anderen Problemschicht angehört, und die deswegen hier nur gestreift werden können. Die Erkenntnis hat nämlich sehr wohl Kategorien, die nur ihr als solcher zukommen und am realen Gegenstande fehlen. Dahin gehören alle regulativen Prinzipien, die das Erkenntnisbild nicht konstituieren, sondern nur den Weg seiner Erarbeitung bestimmen, sowie alle eigentlichen Methodenprinzipien, die auch bewußt vom Bereich der objektiv gültigen Bestimmungen unterschieden werden. In der Kategorienlehre bildet das Verhältnis dieser Prinzipien zu den konstitutiven ein besonderes Kapitel. Sie sind, wenn auch nicht ohne objektive Bedeutung, so doch ohne objektive Gültigkeit.

Ferner spielt hier die Zwischenstellung der idealen Sphäre hinein. Ihre Prinzipien sind zwar auch gegenständlich-konstitutiv, aber sie gelten nicht ohne weiteres für den realen Gegenstand, sondern zunächst immer nur für den idealen. Die immanente Identität der Prinzipien, auf der die intersubjektive Übereinstimmung beruht, muß also unbedingt für sie zutreffen; ob aber auch die transzendente Identität auf sie zutrifft, d. h. ob sie zugleich Kategorien des realen Gegenstandes sind, das ist wenigstens in ihrer Eigenschaft als Kategorien des idealen Seins keineswegs ausgemacht. Man denke etwa an die möglichen Fälle des n-dimensionalen Raumes, an die imaginären Größen, denen im Realen kein gegenständlicher Sachverhalt entspricht, und die dennoch logisch genau ebenso unbedingt gültig sind, wie die drei Dimensionen des Naturraumes und die reellen Größen. Es geht also nicht an, die Identität der Kategorien als einseitig partiale zugunsten der Seinskategorien zu fassen. Man müßte sonst ein logisch ideales und ein methodologisches Sein unmittelbar mit zum ontisch realen rechnen; was eine vollkommen willkürliche Verschiebung des Problems bedeuten und alle Fehler des alten Rationalismus wieder heraufbeschwören würde.

Es bleibt also nur der dritte Fall partialer Deckung übrig, nach welchem weder alle Seinskategorien zugleich Erkenntniskategorien, noch alle Erkenntniskategorien zugleich Seinskategorien sind. Auf beiden Seiten gibt es dann Prinzipien, die ihr Äquivalent drüben nicht finden. Ein Teil beider Sphären deckt sich, und die Grenze dieses Deckungsbereichs ist die Grenze der transzendenten Gegenstandserkenntnis. Nach der Seite des Seins zu ist sie zugleich die Grenze der Erkennbarkeit überhaupt, nach der Seite der Erkenntnis zu aber ist sie bloß die Grenze der objektiven Gültigkeit. Von diesen

Digitized by Google

beiden Kehrseiten der Begrenzung gehört die letztere ins Problem der Methodologie, und nur die erstere bezieht sich auf das Problem der transzendenten Gegenstandserkenntnis. Für dieses aber ist es gleichgültig, ob der zweite oder der dritte Fall partialer Deckung zutrifft. Denn es handelt sich hier nicht darum, ob es noch Erkenntnisbestimmungen a priori gibt, denen keine Seinsbestimmungen entsprechen, sondern lediglich darum, daß es Seinsbestimmungen gibt, denen keine Erkenntnisbestimmungen entsprechen. Das aber kommt zum Ausdruck, wenn die partiale Identität dahin begrenzt wird, daß es Seinskategorien gibt, die nicht zugleich Erkenntniskategorien sind. Es muß demnach mehr Seinskategorien geben als diejenigen, welche in der Gegenstandserkenntnis gleichzeitig vertreten sind und das Gegenstandsbild konstituieren. Nur so ist es möglich, daß dieses zwar gewisse a priori einsichtige Züge mit dem Gegenstande gemeinsam hat und ihn somit wirklich a priori repräsentiert, ihn aber keineswegs in seiner Totalität nachbildet.

Die These der partialen Identität kann demnach in die Formel zusammengefaßt werden: sofern es Erkenntnis a priori von realen Gegenständen gibt, muß wenigstens ein Teil der Seinskategorien mit Erkenntniskategorien zusammenfallen, einerlei ob die letzteren nun den ganzen Kategorienbestand der Erkenntnis ausmachen oder nur einen Teil; und zwar ist Erkenntnis a priori nur genau so weit möglich, als dieses Zusammenfallen zutrifft. Wie weit über die Grenzen der jeweilig wirklichen Erfahrung dieser Bereich möglicher Erkenntnis a priori hinausreicht, das ist nicht von dem Umfang des transzendent identischen Kategorienbereichs, sondern von seinem inhaltlichen Verhältnis zu den Bedingungen der aposteriorischen Erkenntnis abhängig. Mit der aufgestellten Formel ist daher das Minimum ausgesprochen, das als Bedingung der Möglichkeit aprioriischer Erkenntnis anzunehmen ist; es ist das Minimum, auf das sich die Identitätsthese restringieren läßt. Sofern aber diese Formel eine metaphysische ist, darf von ihr gesagt werden, daß sie das unvermeidliche Minimum an Metaphysik darstellt, welches durch den metaphysischen Gehalt des Aprioritätsproblems gefordert ist.

c) Das Verhältnis der transzendenten zur immanenten Identitätsthese.

Es ist überaus lehrreich, an diesem Punkt den Vergleich mit dem immanent Aprioriischen im Auge zu haben. Für die intersubjektive Übereinstimmung war auch eine Identität der Kategorien anzunehmen; aber nicht eine solche zwischen Erkenntnis und Sein, sondern nur

Digitized by Google

eine solche zwischen Erkenntnis und Erkenntnis. Denn von der Frage nach der Gültigkeit des Erkannten für reale Gegenstände ist sie unabhängig; sie kann solche Gültigkeit haben — dann aber muß transzendente Identität hinzutreten —, sie kann aber auch bloß immanente Gültigkeit haben, wie in Methoden, Regulativen oder gar herrschenden Vorurteilen, — dann besteht sie als bloß immanente Apriorität. Die bloß intersubjektiv-immanente Identität der Kategorien, auf welcher sie beruht, braucht offenbar keine partiale zu sein, sie kann sehr wohl eine totale sein — entsprechend der totalen intersubjektiven Übereinstimmung dessen, was überhaupt a priori eingesehen wird.

Mit der Tatsache der partialen Irrationalität der Gegenstände steht das nicht in Widerspruch. Es handelt sich hier um Gegenstände überhaupt nur insoweit, als sie erkennbar sind, nicht aber um das Unerkennbare an ihnen. Denn übereinstimmen oder nicht übereinstimmen kann Erkenntnis mit Erkenntnis nur im Erkennbaren. Erst wo es sich um Erkenntnis und Sein handelt, läßt sich die Nichtübereinstimmung auf Kategorien des Irrationalen beziehen, die als solche natürlich nicht zugleich Erkenntniskategorien sein können.

Ebenso zwanglos verträgt sich die totale intersubjektive Identität der Erkenntniskategorien mit der Tatsache der empirischen Erkenntnis; diese enthält die Quellen der individuellen Abweichung, oder der Exzentrizität der Vorstellungswelten, sie bildet also gerade das Gegenstück zur intersubjektiven Übereinstimmung. Aber sie kommt für allgemeine Einsichten nicht in Betracht. Die totale intersubjektive Identität der Erkenntniskategorien steht demnach nicht in Widerspruch zur bloß partialen transzendenten Identität; denn in der letzteren handelt es sich um eine ganz andere Identität, um die von Erkenntniskategorien und Seinskategorien. Es ist eben sehr wohl möglich, daß die Erkenntniskategorien aller erkennenden Subjekte total zusammenfallen, ohne daß sie deswegen auch total mit den Seinskategorien zusammenzufallen brauchten. Das Irrationale des transzendenten Gegenstandes muß seine Bestimmtheit in Kategorien haben, die der Erkenntnis als Bestimmungsstücke fehlen; sonst wäre es nicht irrational. Aber deswegen können diejenigen Kategorien, die den rationalen Teil des Gegenstandes bestimmen und die zugleich Bestimmungsstücke der Erkenntnis sind, sehr wohl identisch für alle erkennenden Subjekte sein.

Beide Identitätsthesen, die immanente und die transzendente, sind durchaus selbständig; sie drücken verschiedene Erkenntnisgesetze aus und stehen daher unabhängig voneinander da. Aber sie vertragen sich miteinander; denn das Verschiedene, das sie aussagen, bezieht

Digitized by Google

sich auf verschiedene Seiten des Sachverhalts in der Erkenntnis. Man kann sich das an dem Umstande klarmachen, daß es durchaus verschiedene, oder wenigstens nur teilweise sich deckende Kategoriensphären sind, um die es sich handelt. Aus dem Komplex der realen Gegenstandskategorien ist es ein Ausschnitt, der sich mit den Erkenntniskategorien deckt; die Kategorien dieses Ausschnittes sind die transzendent-identischen. Ihnen entspricht also zugleich ein Ausschnitt aus dem Komplex der immanent-identischen Kategorien, auf denen die intersubjektive Übereinstimmung beruht. Die intersubjektiv identische Kategoriensphäre umfaßt also von vornherein nur diejenigen real gegenständlichen Kategorien, die zugleich Seins- und Erkenntniskategorien sind. Die übrigen Seinskategorien kommen für sie gar nicht in Betracht. So ist es durchaus verständlich, daß immanente Identität zwar inhaltlich (dem Ausschnitt nach) die transzendente mit umfaßt, und dennoch im Unterschied von ihr eine totale sein kann. Die vielen erkennenden Subjekte sind eben alle durch den gleichen Ausschnitt transzendent identischer Kategorien auf den realen Gegenstand bezogen.

Die intersubjektive Übereinstimmung über den realen Gegenstand ist daher, ungeachtet der partialen Irrationalität des letzteren, der Möglichkeit nach eine totale. Darauf beruht die Allgemeingültigkeit der transzendenten Gegenstandserkenntnis und die Möglichkeit der Naturwissenschaft. Das transzendent Apriorische der Erkenntnis hat immer zugleich immanent-apriorische Geltung, aber nicht umgekehrt. Erkenntniskategorien, die zugleich Gegenstandskategorien sind, sind eo ipso allen Subjekten gemeinsam; denn Erkenntniskategorien sind überhaupt intersubjektiv gemeinsam. Aber nicht alle Gegenstandskategorien sind zugleich Erkenntniskategorien. Was am realen Gegenstande wirklich „ist", braucht deswegen noch nicht für ein erkennendes Subjekt als wirklich zu „gelten". Es kann ihm auch verborgen sein. Was davon aber einmal für ein erkennendes Subjekt gilt, das gilt eo ipso prinzipiell für alle erkennenden Subjekte, soweit überhaupt sie nur imstande sind, es sich bewußt zu machen. Die intersubjektiv identische Geltung ist daher unabhängig davon, ob sie von einem immanenten oder transzendenten Sachverhalt, von der Methode oder vom Gegenstande der Erkenntnis, vom idealen oder realen Gegenstande gilt.

49. Kapitel. Anmerkungen zur partialen Identität der Kategorien.

a) Transzendente Identität einzelner Kategorien.

Es könnte scheinen, als wäre die Einschränkung der kategorialen Grundrelation zur „partialen Identität der Kategorien" noch nicht

Digitized by Google

genügend, um der partialen Irrationalität der Gegenstände zu entsprechen. Sie wurde im obigen so gefaßt, daß ein Teil der Seinskategorien sich mit Erkenntniskategorien deckt, ein anderer Teil aber sich nicht deckt. Dabei ist die Voraussetzung, daß diejenigen Kategorien, die sich decken, sich auch wirklich ganz decken, d. h. ganz identisch im Sein und in der Erkenntnis sind. Durchaus denkbar ist aber auch der Fall, daß selbst diese einzelnen Kategorien sich bloß partial deckten. Es würde dann in jeder von ihnen nur „etwas" Identisches sein, etwa gewisse identische Züge oder Momente, andere Momente an ihnen aber könnten im Sein und in der Erkenntnis divergieren.

Dieser Gedanke gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß die meisten Kategorien, zumal die höheren, eine komplexe Struktur haben, die sich in eine Reihe kategorialer Momente zerlegen läßt (vgl. Kap. 34. e.). Die Kategorialanalyse, welche diese Momente herauszuarbeiten sucht, hat natürlich kein wichtigeres Anliegen als festzustellen, wie weit die Momente einer Erkenntniskategorie mit denen einer Seinskategorie zusammenfallen, und wie weit sie voneinander abweichen — eine Arbeit, die freilich in der sehr begrenzten Rationalität der Kategorien ihre unübersteigliche Schranke findet. Es liegt nun auf der Hand, daß, wo überhaupt innerhalb einer Kategorie wesentliche Abweichungen vorliegen, sich auch nicht mehr in eindeutigem Sinne von einer Identität dieser Kategorie im Sein und in der Erkenntnis reden läßt. Wenigstens wird die Grenze der Wesensidentität eine undeutliche, verschwimmende.

Die einschlägige Untersuchung zu führen ist Sache der Kategorienlehre; auf diese kann hier nicht eingegangen werden. Hier kann nur als allgemeines Resultat vorweggenommen werden, daß solche Abweichungen in einzelnen kategorialen Momenten oder Komplexen von ihnen an einer großen Reihe von Kategorien aufweisbar sind. Es fragt sich daher, ob angesichts dieser Tatsache die obige Fassung der partialen Identität haltbar ist, in welcher immerhin mit der totalen Identität „ganzer" Kategorien gerechnet wird.

Wenn die kategorialen Gebilde ganz einwandfrei voneinander abgrenzbar wären, so daß über den Begriff der einzelnen Kategorie keine Meinungsverschiedenheit bestünde, so wäre dieser Einwand allenfalls ein wesentlicher. Von solcher evidenten Abgrenzung ist nun bei den höheren Kategorien keine Rede; jede bildet vielmehr in sich ein komplexes Ganzes, das eine große Reihe kategorialer Momente mit anderen Kategorien gemeinsam hat. Von einem „Ausschnitt" läßt sich hier überhaupt nicht in dem Sinne sprechen, daß etwa die großen kategorialen Einheitskomplexe als Ganze herausschneidbar wären; sie sind vielmehr derartig miteinander verflochten und inein-

Digitized by Google

ander verfließend, daß alles Herausschneiden hier zugleich Ausschnitte aus weiteren Einheitskomplexen, d. h. aus der Struktur der höheren Kategorien selbst ergibt. Die gangbaren Kategorienbegriffe, welche wie alle Begriffsbildung doch auch nur πρὸς ἡμᾶς bedingte Ausschnitte aus größeren Wesenszusammenhängen andeuten, sind dieser primären Verflochtenheit gegenüber relativ willkürlich. Es geht also schon aus diesem Grunde nicht an, den Satz der partialen Identität an ihre Definitionen zu binden. Eher ließe sich das bei den niedersten Kategorien durchführen, an denen alle Definition versagt, und die ja nichts anderes sind als einfache kategoriale Momente.

Will man daher sicher gehen, so wird man am besten tun, die Formel der partialen Identität nicht ohne weiteres auf alle höheren kategorialen Einheiten zu beziehen, sondern direkt nur auf die einfachen kategorialen Momente in ihnen. Die Formel der intendierten kategorialen Grundrelation wird aber dadurch in ihrem Wesen nicht im mindesten berührt. Denn schließlich ist es für die Sache vollkommen gleichgültig, was eigentlich man dem Inhalt nach als die Einheit „einer" Kategorie bezeichnet. Und wenn man abweichend vom geschichtlich herausgearbeiteten Sprachgebrauch (der das Identitätsproblem ja gar nicht berücksichtigt) die kategorialen Grundmomente direkt als „Kategorien" bezeichnet, so verschiebt sich im Wesen der Sache nichts. In diesem Falle würde aber auch der Wortlaut der Identitätsformel genau und ohne Abstreichung zutreffen. Hält man dagegen an der üblichen Bezeichnung fest, so darf man die Formel nur dahin ändern, daß im Sein und in der Erkenntnis partiale Identität der kategorialen Momente bestehen muß.

b) Die Frage weiterer Restriktion der Identität auf bloße Analogie.

Ein weiterer Einwand, der in gleicher Richtung geht, wendet sich gegen den Begriff der Identität selbst. Die Erkenntniskategorien bringen am Erkenntnisgebilde doch nicht genau dieselben Bestimmtheiten hervor, wie die Seinskategorien am Seienden, sondern gerade sehr wesentlich abweichende, unvollständige, ungenaue, kurz solche, die es auch qualitativ vom Seienden unterscheiden; sonst könnte im Gebiet aprioriſcher Erkenntnis weder Unwahrheit noch Inadäquatheit noch auch die grundsätzliche Heterogeneität zwischen Erkenntnisgebilde und Seinsgebilde bestehen, welche schon im Repräsentationsbegriff gefordert ist. Es liegt also kein Grund vor, überhaupt Identität der Kategorien anzunehmen. Die kategoriale Grundrelation muß einen loseren Charakter haben, etwa bloß den einer Analogie zwischen Erkenntnis- und Seinskategorien, die dann natürlich auch als partiale zu verstehen wäre. Um Erkenntnis a priori zu er-

Digitized by Google

möglichen, genügt es, wenn ein Teil der Erkenntniskategorien gewissen Seinskategorien *entspricht*, d. h. annähernd dieselbe Funktion am Erkenntnisgebilde erfüllt, wie jene am Seienden. Die Analogie brauchte auch nur gerade so weit zu gehen, daß die Repräsentation in ähnlicher objektiver Gesetzmäßigkeit, Anordnung und Zusammenhangsfolge erscheint, wie der Gegenstand. Die Erkenntniskategorien „könnten" dazu freilich z. T. identisch sein mit den Seinskategorien; sie könnten aber auch im Grunde ihres Wesens ihnen heterogen und nur dergestalt auf sie bezogen sein, daß sie dieselben Zusammenhänge in anderer Materie herstellen und so gleichsam ein das Seiende darstellendes System von Symbolen hervorbringen.

Gegen den Kerngedanken dieser Auffassung läßt sich wohl nichts prinzipielles einwenden. Nur wäre es ein Irrtum zu glauben, daß damit ein Einwand gegen die Formel der partialen Identität erhoben sei, und daß diese nun weiter auf bloße Analogie einzuschränken sei. „Analogie" und „Entsprechung" setzen vielmehr schon Identität voraus, und zwar gerade eine partiale Identität. „Analog" nennen wir eben solche Verhältnisse oder Zusammenhänge, in denen *ein Wesenszug identisch ist*; das ist der logisch strenge Sinn der Analogie. Im übrigen können die in Analogie stehenden Zusammenhänge natürlich heterogen sein. Das trifft sogar auf vollkommen äußerliche Analogie zu. Im Problem der aprioriſchen Erkenntnis wird man allerdings mit dem Herabsetzen der Bedeutung und Wesentlichkeit des Identischen nicht allzuweit gehen dürfen, weil man sich sonst vom gegebenen Phänomen entfernen würde.

Im einzelnen bleibt der Auffassung hier natürlich ein weiter Spielraum. Aber im Grunde handelt es sich hier auch gar nicht um diese Gradunterschiede, sondern nur um die prinzipielle Frage, ob überhaupt etwas Identisches in den Seins- und Erkenntniskategorien ist. Und diese Frage wird diejenige Auffassung am wenigsten verneinen dürfen, welche das Phänomen des Apriorismus durch Analogie der Kategorien erklären will.

Gewiß können die Erkenntniskategorien, sofern sie annähernd dieselbe Funktion am Erkenntnisgebilde haben, wie die Seinskategorien am Seinsgebilde, von diesen im Grunde ihres Wesens verschieden, ja ihnen heterogen sein; denn vom Problem des transzendent Aprioriſchen ist wirklich nur gefordert, daß die Repräsentation in annähernd ähnlicher objektiver Gesetzmäßigkeit und Ordnungsfolge stehe wie der Gegenstand, und diese Ähnlichkeit kann aus sehr verschiedenem Wesensgrunde hervorwachsen. Doch ist hierbei nicht zu vergessen, daß unser Wissen um den Wesensgehalt der Kategorien ein sehr begrenztes ist, und daß wir einen solchen *Wesensgrund der Ähn-*

Digitized by Google

lichkeit weder an den Erkenntniskategorien noch an den Seinskategorien kennen, und daher überhaupt schlecht von ihm sprechen können, ohne uns in ganz vage Höhen metaphysischer Spekulation zu versteigen. Wer sich die Tatsache der vielseitigen Irrationalität der Kategorien klar vor Augen hält, kann sich hierüber keiner Täuschung hingeben.

Die Frage nach einem solchen Wesensgrunde bleibt deswegen gewiß berechtigt; aber für eine positive Einheitsformel der kategorialen Grundrelation ist mit ihr nichts irgendwie bestimmendes zu gewinnen. Es ist vielmehr durchaus geboten, sich in dieser Frage an das zu halten, was allein wir aus der Analyse des Problems ersehen können. Und dieses analytisch Ersehbare führt zu der Einsicht, daß in den beiderseitigen Kategorien wenigstens etwas Identisches sein muß, wie heterogen sie auch sonst im Grunde ihres ontologischen Wesens beschaffen sein mögen. Die Formel der partialen Identität würde also auch so — ohne eine weiter vorzunehmende Restriktion — zu Recht bestehen.

Dagegen ließe sich mit Recht sagen, daß sie dem gnoseologischen Sachverhalt nicht bis auf den Grund gehe, daß vielmehr die Frage offen bleibt, wieso es überhaupt möglich ist, daß in der Erkenntnis wie im Seienden dieselben kategorialen Momente wiederkehren, während über einen gemeinsamen identischen Wesensgrund beider sich zum mindesten nichts ausmachen läßt. Diese durchaus metaphysische Frage wendet sich an die Ontologie; die aber sieht hier die Grenzen ihres analytischen Vordringens weit überschritten und ist deswegen durchaus nicht in der Lage, sie zu beantworten. Sie kann vielmehr nur konstatieren, daß von einer gewissen Tiefe ab die Grundlagen der Erkenntnis irrational werden und sich der Einsicht prinzipiell entziehen. Soviel aber kann sie auch hier zeigen, daß die Annahme einer noch tieferen, über die beiderseitigen Kategorien hinausliegenden Einheit keineswegs einen Widerspruch einschließen, sondern in jeder Hinsicht mit der allgemeinen Problemlage übereinstimmen würde. Denn Erkenntnis, und überhaupt Bewußtsein, ist letzten Endes auch nur eine Art des Seins und ist mit dem seienden Subjekt in die allumfassende Seinssphäre eingebettet, der auch der transzendente Gegenstand angehört. Die übergeordnete Sphäre, welche Bewußtsein und Gegenstand vereinigt, ist also ohnehin diejenige, der auch die Gegenstandskategorien als Seinsprinzipien angehören. Fällt also die transzendente Identität in einen uns verborgenen Hintergrund der beiderseitigen Kategorien, so fällt sie eben in den irrationalen Bestandteil der Kategorien, dessen Tiefe wir nicht ermessen können. Und das verträgt sich sehr wohl mit der partialen Identitätsthese. Denn für

Digitized by Google

die aprioriſche Erkenntnis des realen Gegenſtandes iſt es ja vollkommen gleichgültig, wie weit die Kategorien, auf deren tranſzendenter Identität ſie beruht, ihrerſeits erkennbar oder unerkennbar ſind (vgl. untend.).

Die Formel der partialen Identität der Seins- und Erkenntniskategorien darf ſomit — im Gegenſatz zu dem früher entwickelten „vorläufigen Minimum" (Kap. 47. b.) — als das äußerſte Minimum an Identität gelten, welches noch gerade zureicht, um aprioriſche Erkenntnis zu ermöglichen. Gibt man noch mehr preis, reſtringiert man die Formel noch weiter, ſo gibt man auch das Phänomen des Aprioriſchen preis, das zu erklären war.

c) Stellung der partialen Identitätsthese zu Idealismus und Realismus.

Der oberſte Grundſatz Kants mit der in ihm angelegten Formel der totalen Identität wies den außerordentlichen ſyſtematiſchen Vorzug auf, daß er überſtandpunktliche Geltung hatte. Von der Formel der partialen Identität, obgleich ſie viel beſcheidener auftritt und weniger behauptet, läßt ſich das nicht ohne Einſchränkung ſagen. Freilich mit dem Realismus und Monismus verträgt ſie ſich gleich gut. Beim Idealismus aber ſtößt ſie auf gewiſſe Schwierigkeiten. Dieſer kann Seinskategorien, welche nicht zugleich Erkenntniskategorien wären, nicht zugeben, weil er überhaupt kein Seiendes kennt, das noch an ſich etwas anderes als Erkenntnis wäre. In dieſer Hinſicht wäre alſo tatſächlich die partiale Identitätsthese im Nachteil gegen die totale. Es frägt ſich nur, ob dieſer Nachteil wirklich ein ſolcher der Theſe iſt, und nicht vielmehr ein ſolcher des idealiſtiſchen Standpunktes.

Tatſächlich iſt es leicht einzuſehen, daß der Konflikt zuungunſten des letzteren ausſchlägt. Bei totaler Identität der Kategorien bleibt eben das Phänomen der Irrationalität im Gegenſtande unverſtändlich. Das aber iſt gerade das Eigentümliche des Idealismus, daß er die partiale Irrationalität des Gegenſtandes nicht zugeſtehen kann; dadurch aber verleugnet er von vornherein ein höchſt weſentliches Problem und ſetzt ſich ſomit ſelbſt ins Unrecht. Und nur infolge dieſer Problemverleugnung kann er an der totalen Identität der Kategorien feſthalten und die partiale verwerfen. In Wirklichkeit alſo fällt der Konflikt zwiſchen Standpunkt und Theſe zugunſten der letzteren aus. Er gibt daher ein Zeugnis mehr ab dafür, daß der Idealismus dem vollen Beſtande des Erkenntnisproblems nicht gerecht werden kann.

Der gemäßigte Idealismus Kants gerät denn auch gerade an dieſem Punkt in offenen Widerſpruch mit ſich ſelbſt, was ſich in dem Konflikt zwiſchen oberſtem Grundſatz und Ideenlehre ausſpricht (vgl. Kap. 48. a.). Der abſolute Idealismus aber (der metaphyſiſche,

Digitized by Google

logische oder panlogistische) zieht die Konsequenz zugunsten der totalen Identität und vergeht sich dadurch am Problem des Irrationalen. Er verliert den Halt am Phänomen; er spricht sich damit selbst das Urteil. Die Ontologie zieht die umgekehrte Konsequenz; sie erkennt die partiale Irrationalität des Gegenstandes an und restringiert die transzendente Identität der Kategorien auf die Grenzen seiner Erkennbarkeit. Wenn irgend etwas die sachliche Überlegenheit des standpunktlichen Minimums der Ontologie über das metaphysische Maximum des Idealismus evident machen kann, so ist es dieser Sachverhalt im Verhältnis der Theorien zu ihrem gemeinsamen Problem.

d) Verhältnis der partialen Identität zur partialen Rationalität der Kategorien.

Eines der verhängnisvollsten Mißverständnisse, die sich an diesem Punkte einschleichen können, beruht auf falscher Beziehung des Irrationalen in den Kategorien auf den partialen Charakter der Identitätsformel.

Tatsächlich ist ja keineswegs bloß der konkrete Gegenstand partial irrational, sondern erst recht die Seinskategorien, die ihn konstituieren; und das gleiche gilt von den Erkenntniskategorien, die seine Repräsentation im Subjekt konstituieren. Also beide Kategoriengruppen, zwischen denen die partiale Identität waltet, sind nur partial erkennbar; und zwar sind sie im allgemeinen noch weit weniger erkennbar als das Konkretum, das sie determinieren. Denn die natürliche Richtung der Erkenntnis geht nicht auf sie, sondern ausschließlich auf das Konkretum. Die Identitätsthese bezieht sich also von vornherein auf teilweise unerkennbare Prinzipien. Sie setzt partiale Identität von partial irrationalen Seinskategorien mit partial irrationalen Erkenntniskategorien.

Das ist insofern von größter Bedeutung, als die Erkennbarkeit des Konkretums abhängig ist vom Umfange dieser Identität: je mehr an den beiderseitigen Kategorien identisch ist, um so mehr am Gegenstande ist a priori erkennbar. Es ist deswegen wesentlich für das Verständnis der Identitätsformel, daß sie sich nicht nur auf das wenige Rationale an den Kategorien erstreckt, sondern daß auch gerade das Irrationale an ihnen partial identisch ist, kurz, daß die Grenzen der Rationalität der Kategorien nicht zugleich Grenzen ihrer transzendenten Identität sind. Denn wären sie das, so wäre am Konkretum nur erkennbar, was am Prinzip erkennbar wäre; was offenbar den Tatsachen widerspricht, denn die allgemeine Gegenstandserkenntnis ist erwiesenermaßen unabhängig von der Prinzipienerkenntnis, die ihr gegenüber sekundär und überhaupt erst auf der Stufe hoher wissenschaftlicher Abstraktion möglich ist.

Digitized by Google

Der Fehler, der hier naheliegt, besteht in der direkten Beziehung der Irrationalität der Kategorien auf das Irrationale im konkreten Gegenstande. Man ist unwillkürlich geneigt so zu schließen: wenn einerseits das Konkretum nur partial rational ist und andererseits auch seine Prinzipien nur partial rational sind, so besteht offenbar eine direkte Abhängigkeit zwischen dem irrationalen Rest hier und dort. Da die Abhängigkeit zwischen Prinzip und Konkretum aber nur eine einseitige, nicht umkehrbare ist, so liegt der weitere Schluß nahe: der konkrete Gegenstand ist um so mehr erkennbar, je mehr die Kategorien erkennbar sind, denn diese sind es ja, welche eben jene Bestimmtheiten am Gegenstande ausmachen, um deren Erfassung es sich in der konkreten Sacherkenntnis handelt; und wären die Kategorien ganz durchweg erkennbar, so müßte auch der Gegenstand durchweg erkennbar sein. Und nun kehrt man den Satz um und sagt: der konkrete Gegenstand ist also nur gerade so weit a priori erkennbar, als seine Kategorien erkennbar sind. Das scheint mit der partialen Identitätsthese zusammen zu stimmen, welche besagte, daß ein Teil der Gegenstandskategorien mit Erkenntniskategorien zusammenfällt, und daß der Gegenstand so weit a priori erkennbar ist, als dieses Zusammenfallen reicht. Daraus resultiert dann der dritte Fehlschluß, daß die Kategorien des Gegenstandes eben gerade so weit erkennbar sein müßten, als sie mit Erkenntniskategorien identisch sind. Die Grenzen der Rationalität der Kategorien wären dann zugleich die Grenzen ihrer transzendenten Identität.

Damit sind wir bei einem Satze angelangt, der dem oben entwickelten kontradiktorisch entgegengesetzt ist. Die Schlußkette ist also falsch, baut sich auf falschen Voraussetzungen auf. Konkrete Gegenstandserkenntnis gibt es ganz offenkundig auch ohne Prinzipienerkenntnis; und sofern in aller Erkenntnis gewisse Elemente apriorischer Einsicht enthalten sind, gilt das auch speziell von der Erkenntnis a priori. So allein ist es ja auch zu verstehen, daß das Apriorische sich gerade im Rückschauen vom konkreten Erkenntnisgehalt aus aufzeigen läßt. Das seiende Abhängigkeitsverhältnis zwischen Prinzip und Konkretum ist zwar in sich als ratio essendi nicht umkehrbar; aber die ratio cognoscendi, die auf das Prinzip geht, ist nichtsdestoweniger seine Umkehrung. Die Erkenntnis der Kategorien ist von der Erkenntnis des Konkretums abhängig. Gegenstandskategorien sind zwar Bedingungen des Gegenstandes, und Erkenntniskategorien Bedingungen seiner Erkenntnis; aber die Erkenntnis beider ist nicht Bedingung der Gegenstandserkenntnis. Irrationalität der einen wie der anderen involviert also nicht die Irrationalität des konkreten Gegenstandes. Dieser ist nicht etwa nur soweit a priori erkennbar, als seine

Digitized by Google

Kategorien erkennbar sind, sondern vielmehr so weit, als seine Kategorien mit denen der Erkenntnis identisch sind. Ob sie aber auch ihrerseits erkennbar sind, und wie weit, das macht für die Erkenntnis des Gegenstandes keinen Unterschied aus. Kategorienerkenntnis als solche erweitert die Gegenstandserkenntnis nicht, sondern macht ihre Tatsache nur philosophisch verständlich. Kategorienlehre ist nicht Erweiterung der Naturwissenschaft, sondern die Theorie ihrer Voraussetzungen.

Die These der partialen Irrationalität der Kategorien steht also vollkommen indifferent zur These der partialen Identität der Kategorien des Seins und der Erkenntnis. Nicht jene, sondern nur diese ist Bedingung der Möglichkeit der Gegenstandserkenntnis a priori. Es gibt den extremen Fall, daß die seiende Sache in weitem Umfang erkannt, ihre Kategorien aber vollständig unerkannt sind; und ebenso den umgekehrten Fall, daß die Kategorien weithin durchschaubar sind, während die Einsicht in das zugehörige Konkretum fehlt. Das erstere ist in aller naiven Sacherkenntnis, das letztere auf weiten Gebieten mathematisch-logischer Theorie der Fall.

Der einzige Punkt, auf den es für die Erkennbarkeit der Gegenstände a priori ankommt, ist das Verhältnis zwischen Seinskategorien und Erkenntniskategorien. Nicht soweit diese erkennbar sind, sondern soweit sie miteinander identisch sind, gibt es apriorische Sacherkenntnis. Folglich muß die Grenze dieser Identität gleichgültig sein gegen die Grenze der Rationalität der Kategorien; d. h. auch das Irrationale in den Kategorien ist von der partialen Identität gleicherweise betroffen wie das Rationale. Apriorische Sacherkenntnis ist allein davon abhängig, ob die den Gegenstand konstituierende Kategorie auch zugleich seine Repräsentation konstituiert, nicht aber davon, ob sich das Bewußtsein von ihr Rechenschaft geben kann. Die partiale Identität und die partiale Irrationalität sind beide tief charakteristisch für das Wesen der Kategorien. Aber die apriorische Erkennbarkeit der Gegenstände hängt nur an der ersteren.

e) Das Fortschreiten im Identitätsverhältnis.

Als Grenzproblem taucht hier noch folgende Frage auf. Alle Erkenntnis schreitet fort, auch die Erkenntnis a priori. Wenn nun aber jede Erkenntnis a priori die Identität eines kategorialen Moments zur Voraussetzung hat, so muß offenbar das Verhältnis der Erkenntniskategorien zu den Seinskategorien selbst ein bewegliches sein; ihre partiale Identität muß in fortschreitender Erweiterung begriffen sein und gewissermaßen die Tendenz haben, totale Identität zu werden.

Digitized by Google

Daß sich nun eine solche Tendenz aufzeigen und verfolgen ließe — man möchte sie die transzendente Anpassung der Erkenntniskategorien an die Seinskategorien nennen —, ist schlechterdings nicht zu behaupten. Dennoch ist sie als Konsequenz nicht ganz von der Hand zu weisen. Es gibt kein Erkenntnisphänomen, das ihr widerspräche, wohl aber eines, dem sie streng entsprechen dürfte. Auf ein fortschreitendes Kategorienbewußtsein läßt sich der Fortschritt aprioriſcher Erkenntnis nach dem Obigen nicht beziehen. Ein Teil dieses Fortschreitens mag freilich einfach auf dem stetigen Eindringen in die an sich vorhandenen und einsichtigen, aber nur in bestimmter Problemreife aktuell erfaßbaren Wesensverhältnisse der Gegenstände beruhen. Denn der Gang der Problementwicklung hat natürlich hier wie überall sein eigenes Fortschrittsgesetz. Andererseits aber ist nicht zu leugnen, daß eine fortschreitende kategoriale Anpassung des Bewußtseins an das Sein dem Wesen der transzendenten Identität keineswegs widersprechen würde. Daß es aber ein direktes Bewußtsein solcher Anpassung nicht gibt, macht hier kein Hindernis aus. Denn durch die partiale Irrationalität der Kategorien ist die Identitätsgrenze, um deren Verschiebung es sich handelt, ja dem Bewußtsein entzogen. Da die Erkennbarkeit der Kategorien geringer ist als die der konkreten Gegenstände, die Grenze der transzendenten Identität aber nicht dem Umfang der ersteren, sondern ausschließlich dem der letzteren entspricht, so ist es ganz offenkundig, daß die Grenze der Identität immer ein Stück weit über die der Rationalität der Kategorien hinausliegen muß. Es kann also im allgemeinen gar kein direktes Bewußtsein der fortschreitenden Anpassung geben. Gibt es doch nicht einmal ein direktes Bewußtsein der kategorialen Grundrelation überhaupt. Wie aber diese nichtsdestoweniger bestehen muß, so kann auch die fortschreitende Anpassung deswegen sehr wohl bestehen.

An gewissen Einzelfällen läßt sie sich denn auch ausnahmsweise aufzeigen. Es gibt nämlich einzelne Kategorien von höherem Typus, die als Seinskategorien zwar überzeitlich bestehen, deren Erhebung zu Erkenntniskategorien sich aber in gewissen Grenzen im Lichte des Bewußtseins, nämlich im Ringen der Wissenschaft um ihre obersten Grundbegriffe, Gesetze oder Prinzipien abspielt. Ein Beispiel dieser Art haben wir im Unendlichkeitsbegriff der höheren Mathematik, der sich in engster Beziehung zur Naturerkenntnis zu kategorialer Geltung in der Wissenschaft durchgerungen hat. Weitere Beispiele sind der Substanzbegriff, der Funktionsbegriff, der Kausalitätsbegriff. In dem durch viele Jahrhunderte gehenden Bemühen um diese kategorialen Gebilde, ringt sich nicht etwa nur ein sekundäres Bewußtsein der

Digitized by Google

bereits als Erkenntniskategorien von jeher waltenden Wesensgesetze durch, sondern diese werden hier der Erkenntnis erst als Prinzipien erarbeitet; und damit werden, wie die Geschichte der Naturwissenschaften lehrt, ganz neue Seiten an den Naturerscheinungen verständlich, die bisher verborgen waren. Hier liegt also der Fall vor, wo fortschreitende Anpassung von Erkenntniskategorien an Seinskategorien sich als Phänomen in der Geschichte der Erkenntnis aufzeigen läßt.

Aber diese Beispiele sind Ausnahmen. Im allgemeinen erarbeiten sich Wissenschaft und Philosophie ihre Kategorien nicht als solche, sondern nur das Bewußtsein ihres Vorhandenseins. Erkenntniskategorien walten im Gegenstandsbewußtsein gemeinhin unabhängig vom Kategorienbewußtsein, gleichgültig gegen ihr zufälliges Entdecktwerden oder Verborgenbleiben. Sie stehen darin nicht anders da als Seinskategorien, ja als Naturgesetze, deren Entdeckung durch den Verstand sie nicht erst erschafft, sondern eben vorfindet. Immerhin würden jene Beispiele beweisen, daß kategoriale Anpassung überhaupt stattfindet, und daß folglich kein Grund vorliegt, sie nicht auch jenseits der Grenze des Kategorienbewußtseins durchgehend anzunehmen, da dieses doch nur einen ganz zufälligen Ausschnitt aus der Gesamtsphäre der kategorialen Momente umfaßt. Gewißheit freilich wird sich über diesen wichtigen Punkt nicht erzielen lassen, weil die Anhaltspunkte zu seiner Beurteilung ganz vereinzelt sind, und weil alle maßgebenden Momente sich durch die weitgehende Irrationalität der Kategorien der philosophischen Einsicht und Auswertung entziehen.

III. Abschnitt: Die Erkenntnis a posteriori.

50. Kapitel. Die empirische Anschauung.

a) Das Zeugnis der Wahrnehmung.

Was in der Erkenntnis a priori so paradox ist, daß sich von altersher die schwersten Meinungskonflikte an ihren Begriff gehängt haben, das ist die Tatsache, daß in ihr das Bewußtsein gerade von den konkreten Gegenständen absieht und sich gleichsam in sich selbst zurückzieht, um in dieser Zurückgezogenheit nichtsdestoweniger das „wahre Wesen" eben jener äußeren Gegenstände zu erfassen. Denn ein Erfassen in strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit kann natürlich nicht von der Gegebenheit des Einzeldinges ausgehen.

Diese Paradoxie fällt nun bei der Erkenntnis a posteriori fort. Hier wird nicht im Absehen von der Gegebenheit des Gegenstandes und nicht im Gegensatz zu ihr erkannt, sondern gerade in ihr und unter

Digitized by Google

ihrer Bewußtseinsform, d. h. gerade im Hinsehen auf den konkreten Gegenstand, im Hinnehmen dessen, was von ihm unmittelbar entgegentritt, als eines Faktums. In diesem Hinsehen und Hinnehmen, sowie in der natürlichen Hingebung des Bewußtseins an die sich darbietenden Bestimmtheiten hat man von jeher das Charakteristische der empirischen Anschauung gesehen, in erster Linie also das der äußeren Wahrnehmung, durch welche das Bewußtsein sich unmittelbar an die Außenwelt gebunden sieht.

Die Paradoxie fällt also in der Wahrnehmung fort. Aber es erweist sich, daß das Problem nicht der Paradoxie allein anhaftet. Es kehrt ungeschwächt wieder. Die Frage, wie kann Wahrnehmung Bestimmtheiten des realen Gegenstandes erfassen, ist um nichts leichter als die Frage, wie kann apriorische Anschauung sie erfassen. Die Unmittelbarkeit des Hinblickens, die geschlossene Fertigkeit des Gegebenen und das Bewußtsein des bloßen Hinnehmens machen das Erkenntnisphänomen nicht verständlicher; die Transzendenz des erfaßten Gegenstandes bleibt auch hier genau dieselbe, eine grundsätzliche Gegenüberstellung zum Subjekt, und die Relation des „Erfassens" bleibt genau in demselben Sinne ein Übergreifen des Bewußtseins über seine eigenen Grenzen, resp. ein Bestimmtwerden seiner Innengebilde durch das ihm transzendente Objekt (Kap. 6. b. 2, 3). Die empirische Anschauung, soweit sie auf reale Gegenstände geht (also in aller äußeren Wahrnehmung), ist um nichts weniger eine metaphysische Tatsache als die apriorische. Nur ist sie noch mehr ins Irrationale entrückt, noch weniger durchsichtig oder verständlich als diese; und zwar ist sie das eben durch ihre Unmittelbarkeit und durch die Selbstverständlichkeit, mit der das Bewußtsein ihre Inhalte als objektiv gültige hinnimmt. Das Selbstverständliche ist hier, wie so oft im Bereich der philosophischen Probleme, gerade das am meisten Rätselhafte.

So kann denn die Theorie nicht, wie der Sensualismus wollte, sich von ihr eine Erklärung des Erkenntnisphänomens versprechen. Sie macht umgekehrt die Entdeckung, daß dieser für alles empirische Denken „gesicherteste" Ausgangspunkt der Theorie die schwerste Aufgabe stellt. Und diese fällt als Problem um so mehr ins Gewicht, als tatsächlich die gesamte äußere Gegenstandserkenntnis, auch die streng wissenschaftliche, sich auf die Wahrnehmung als letzten und absoluten Zeugen verläßt. Die Theorie kann diesem Faktum gegenüber nicht viel anderes tun als es eben als Faktum hinnehmen, und zwar ohne Rücksicht auf den Grad weiterer Bearbeitbarkeit oder gar Lösbarkeit des Problemkomplexes, der in ihm steckt.

Digitized by Google

b) Die Empfindung als autonome Erkenntnisquelle.

Die rationalistische Erkenntnistheorie hat demgegenüber die begreifliche Tendenz, die Bedeutung der Wahrnehmung herabzusetzen, sie entweder auf unerkannte rationale Momente zurückzuführen (z. B. auf „konfuses Denken") oder ihr die Selbständigkeit als Erkenntnisinstanz neben der rational-logischen abzusprechen.

Die geschichtlichen Versuche dieser Art sind mannigfaltig. Sie halten sich zumeist an die Relativität oder Subjektivität der letzten Gegebenheitselemente der Wahrnehmung, d. h. an die der Empfindung. Die stillschweigende Voraussetzung dabei ist, daß, wenn die Empfindung den Ansprüchen gesicherter Erkenntnis nicht entspreche, sie überhaupt zu Unrecht als Erkenntnisquelle angesehen werde. Die antike Skepsis hat in ihrem Kampf gegen den stoischen Sensualismus diese Argumentationsweise breit ausgebaut; dieselbe zieht sich dann durch eine lange Reihe geschichtlicher Systeme, bald in mehr, bald in weniger psychologischer Form.

Für das heutige philosophische Bewußtsein hat der logische Idealismus die These des absoluten Antisensualismus in reiner Form durchgeführt (vgl. Kap. 19. c.). Der Sinn dieser These ist kurz dieser: Empfindung ist nicht inhaltliche Gegebenheit, sondern nur Anlaß und Aufgabe für das Denken, und alles was in ihr an Bestimmtheit enthalten ist, gehört in Wirklichkeit gar nicht ihr, sondern dem Denken an. Damit wird die Autonomie des Denkens zu einer absoluten gemacht und die Empfindung zu einem bloßen „X" gestempelt, dem das Denken erst seine Bestimmtheiten geben soll.

Dem steht vor allem schon die Auffassung des natürlichen Bewußtseins entgegen, welches in der Empfindung keineswegs bloß Aufgaben und Probleme erblickt, sondern gerade schon eine Antwort, eine Lösung, eine Erfüllung. Das Denken bleibt seinerseits dauernd an die Empfindung gebunden, es kann sie nicht aufheben, nicht ändern. Es kann ihren Inhalt wohl in höhere Synthesen fassen, interpretieren und unter Gesetzen verstehen lernen, aber es kann sie nicht restlos auflösen, kann sie so wenig vernichten wie erschaffen. Empfindung bleibt ein ihm inhaltlich heterogenes Element, auch in aller höheren Synthese. Der Grund davon ist einfach der, daß Ton, Farbe usw. ihrem Wesen nach nichts weniger als Aufgaben sind, sondern selbst schon durchaus Erkanntes, Erfülltes, Bestimmtes, in voller Präsenz Gegebenes. Empfindung steht dem Urteil selbständig gegenüber; der Autonomie des Logischen und Aprioritischen tritt in ihr eine ganz greifbare Autonomie des Sinnlichen und Aposteriorischen gegenüber. An dieser Autonomie, die dem Aprioritischen der Erkenntnis auch da noch unaufhebbar entgegensteht, wo es sich mit ihren Gegebenheiten in-

Digitized by Google

haltlich deckt, erweist sich der reine Intellektualismus als ebenso einseitig wie der reine Sensualismus.

Ein indifferentes, bestimmungsloses „X" ist die Empfindung unter allen Umständen nicht. Denn sie ist ein Mannigfaltiges: in mannigfaltigen Bestimmtheiten „erfährt" sie den Gegenstand. Dabei ist es gerade von größter Wichtigkeit, daß diese Bestimmtheiten in ganz anderer Form und Kompetenz gegeben sind als die aprioriſchen, und besonders als die des Urteils. Sie bilden eben eine zweite Erkenntnisinstanz neben der des Aprioriſchen. Infolgedessen hat das letztere an ihnen seinen Gegenhalt und seine Kontrollinstanz. So ist die Erkenntnis gleichsam mit zwei Polen an den Gegenstand gebunden, die einander ergänzen und ihre Einseitigkeit ausgleichen, indem sie sehr Verschiedenartiges vom Gegenstande auffassen. Das Sein ist dem erkennenden Subjekt „auf zweierlei Art zugänglich", und beide Arten sind selbständig.

Die Bedeutung dieser Tatsache leuchtet ein, wenn man sich die Frage stellt: wie unterscheidet sich für uns die wirkliche Welt von den bloß möglichen, d. h. a priori denkbaren Welten? Die Antwort kann nur lauten: dadurch, daß es von ihr ein unmittelbares Realitätszeugnis gibt. Und dieses liegt keinesfalls im Denken — denn gerade „denkbar", oder a priori als gleichberechtigt erfaßbar, sind alle irgend möglichen Welten — sondern ausschließlich in der Empfindung des Realen. Empfindung ist unmittelbares Realitätszeugnis. Was ihre Qualitätsmomente auch sonst bedeuten mögen (und darüber mag Streit sein), sie sind unter allen Umständen ein Bewußtsein des Wirklichen. Und das Urteil, sofern es Realurteil ist, d. h. etwas über Wirklichkeit und Unwirklichkeit entscheidet, kann nicht umhin, sich auf irgendwelche erste Gegebenheiten des Sinneszeugnisses zu stützen. Es handelt sich hier ja nicht um mathematische oder logische Existenz, die a priori eingesehen werden könnte, sondern um die der konkreten Naturgegenstände. Und diesen gegenüber ist das Realurteil vom bloßen Idealurteil durch den Rekurs auf die Empfindung geschieden. Die Daß-Gewißheit bildet eine von aller Einsicht in die Zusammenhänge und Gesetze ablösbare, von ihr toto coelo verschiedene Erkenntnisinstanz. Aprioriſche Erkenntnis erfaßt grundsätzlich nur das Allgemeine und Notwendige, nicht das Individuelle und Wirkliche als solches; sie kann auf letzteres erst bezogen werden, wo es durch Empfindung gegeben ist. Ihre Anwendung auf das Wirkliche setzt also Empfindung als festen Beziehungspunkt aller Zusammenhänge schon voraus. In diesem Sinne ist auch Kants Definition der Wirklichkeit durch die Beziehung auf Wahrnehmung zu verstehen, sowie auch die berühmte „Restriktion" des Kategoriengebrauchs auf Gegenstände möglicher Er-

Digitized by Google

fahrung, d. h. auf solche Gegenstände, von denen mittelbar oder unmittelbar auch die Empfindung Zeugnis ablegt.

c) Das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität in der Empfindung.

Was man von wissenschaftlicher Seite dieser Erkenntnisbedeutung der Empfindung entgegenzuhalten pflegt, das ist ihre sog. Subjektivität. Die Empfindung mag eine inhaltliche Bereicherung der Erkenntnis bedeuten, es fragt sich nur, ob diese auch objektive Geltung hat. Der Gegenstand der Naturwissenschaft ist doch jedenfalls nicht gleich dem Empfundenen; Gesetze des Naturgeschehens sind nicht Gesetze der Empfindungen, denn die Abfolge der letzteren im Bewußtsein ist etwas ganz anderes als die der realen Prozeßstadien des Geschehens. Die Naturwissenschaft zeigt daher die Tendenz, die Empfindung nach Möglichkeit zu eliminieren und durch etwas „Objektiveres" zu ersetzen.

Diese Tendenz ist in gewissen Grenzen berechtigt. Denn Gesetze der Empfindungsfolge müssen natürlich von denen der Seinsfolge genau so sehr unterschieden werden, wie die des Vorstellungsablaufs, des Gedächtnisses und der gedanklichen Methodik. Aber das hindert nicht, daß in der Empfindung ein objektiver Kern sei, ein berechtigtes und unersetzliches Realitätszeugnis, das von aller Subjektivität des Bewußtseinszusammenhanges unabhängig zu Recht besteht.

Dieser objektive Kern zeigt sich am unabweisbarsten in dem Verfahren der Tatsachenwissenschaften selbst. Denn bei aller Tendenz zur Fassung der Inhalte in allgemeine Gesetzesformen bleibt doch ein unaufhebbares Ausgangsglied zurück, das diese Formen an die Empfindung bindet: die Beobachtung des Wirklichen und das Experiment. Diese sind und bleiben in erster Linie Sinneszeugnis. Und so wenig die Wissenschaft sie ungeprüft und unverarbeitet hinnehmen kann, sie muß sie doch als einzigartigen Quell des Wissens um die Realität der Sache berücksichtigen. Wie sehr hier auch die Gegenstandsbeschaffenheiten durch subjektive Momente überlagert sein mögen, ein objektives Element muß doch darin anerkannt werden. Darum gilt der Satz, daß letzten Endes das Sinneszeugnis ein unaufhebbar objektives ist, und daß die Erkenntnis in ihm eine durchaus objektive Bereicherung erfährt. Empfindung gewährt eben erst das Bewußtsein von Wirklichkeit überhaupt, und das von aller bloß logisch-aprioriſchen Gewißheit unterschiedene Existenzialurteil hat in ihr seine Basis. Da sie aber zugleich ein qualitativ Differenziertes ist, welches auch Mannigfaltigkeit des Realen vermittelt, so ist Empfindung als Erkenntnisquelle zugleich ein berechtigtes inhaltliches Wirklichkeitszeugnis. Daß die Qualitäten, welche sie gibt, nicht direkt als solche

Digitized by Google

des realen Objekts gelten dürfen, sondern entsprechender wissenschaftlicher Interpretation unterliegen, ändert hieran nicht das geringste. Alle Interpretation bleibt eben doch dauernd an das zu interpretierende Material gebunden.

Es ist also im Grunde mit der Subjektivität der Empfindung nicht anders bestellt als mit der der Vorstellung, der Meinung, des Denkens und überhaupt alles Bewußtseins von Gegenständen. Objekterkenntnis ist niemals das Objekt selbst, sie ist auch nicht wesensgleich dem Objekt, ist niemals wirklich genaues Abbild, sondern nur ein Gegenbild, das bestenfalls die Tendenz hat, Abbild zu sein. Und wenn nicht bei aller Abweichung dennoch ein Bruchteil inhaltlicher Übereinstimmung vorhanden ist, so verdient es den Namen Erkenntnis gar nicht. In allem Sachbewußtsein ist eben im strengen Sinne nur insoweit Erkenntnis, als in ihm wenigstens ein Ausschnitt des Wirklichen tatsächlich erfaßt wird. Und darauf hat die Empfindung nicht geringeren Anspruch als das Urteil, zumal dieses sich in der Wirklichkeitsaussage auf sie stützt.

Vor der Möglichkeit der Skepsis freilich kann man hier so wenig wie bei der Erkenntnis a priori die Augen verschließen; aber diese Möglichkeit entbindet die Theorie auch hier nicht der Aufgabe zu untersuchen, wie Erkenntnis beschaffen sein, auf welchen Bedingungen sie zum mindesten basiert sein muß, sofern sie doch wirklich ein Seiendes erfassen sollte. Und so besteht auch der Empfindung gegenüber die Aufgabe zu Recht, zu untersuchen, unter welchen Bedingungen sie für das gelten darf, wofür sowohl das naive als das wissenschaftliche Bewußtsein sie nimmt, für ein Zeugnis vom Wirklichen und von gewissen Beschaffenheiten des Wirklichen, für eine Bewußtseinsstufe, auf welcher bei aller Subjektivität eben doch ein Bruchstück des Seienden repräsentiert wird.

Die Subjektivität der Empfindung hebt also ihre Erkenntnisbedeutung nicht auf, auch nicht die wissenschaftliche, sie kann ihr höchstens gewisse Grenzen setzen. Denn allgemein für jede Art von Bewußtseinsinhalten gilt der Satz: ihre Subjektivität hebt ihre Objektivität nicht auf. Dieser Satz ist, genau besehen, eine Selbstverständlichkeit, denn er besagt nur dieses: der Umstand, daß Bewußtseinsgebilde als solche allen Seinsgebilden jenseits des Bewußtseins heterogen sind, hindert nicht, daß erstere die letzteren im Subjekt repräsentieren, und somit zugleich subjektiv und objektiv sind.

d) Relativität der Wahrnehmung.

Was dagegen wirklich schwer ins Gewicht fällt, das ist die sog. „Relativität" der Wahrnehmung, d. h. die Tatsache, daß sie immer

Digitized by Google

nur dem individuellen Bewußtsein gegeben ist und nicht intersubjektive Gültigkeit hat wie die Erkenntnis a priori. Eine Reihe äußerer und innerer Bedingungen sind immer mit bestimmend in ihr, die von Mensch zu Mensch und von Fall zu Fall verschieden sind. In ihnen ist der Wahrnehmungsgehalt durch etwas bestimmt, was für den wahrgenommenen Gegenstand gar nicht charakteristisch ist. Das Bewußtsein aber, das diese Bedingungen nicht durchschaut, schreibt alles, was sie bewirken, dem Gegenstande zu. Daher erscheint dieser ihm „bald so — bald so", d. h. relativiert in bezug auf die jeweilige Wahrnehmung.

Dieses seit den Vorsokratikern wohlbekannte psychologische Phänomen hängt indessen auch keineswegs der Wahrnehmung allein an. Alle Vorstellung, alle Meinung, ja alles Denken unterliegt der gleichen äußeren und inneren Bedingtheit. Die Gewinnung des Objektiv-Gültigen ist auf jeder Bewußtseinsstufe erst durch die besondere Arbeit der Ausschaltung von individuell bedingten Fehlerquellen möglich. Strenge Allgemeingültigkeit hat auf allen Bewußtseinsstufen nur das Apriorische. Hier aber haben wir es ja mit dem spezifisch Aposteriorischen der Erkenntnis zu tun. Die Erkenntnis a posteriori aber bezahlt den Vorzug unmittelbarer Daseinsgewißheit mit dem Nachteil individueller Relativität. Sie bildet auch in dieser Hinsicht durchaus den Gegensatz zur aprioriischen Einsicht; sie ist das Ergänzungsstück zu ihr, das aber auch seinerseits der Ergänzung bedarf.

Indessen ist das Verhältnis hier keineswegs so, daß in der Wahrnehmung alles restlos a posteriori, im Denken aber alles a priori wäre. Das letztere ist schon durch die Tatsache des „empirischen Denkens", in welches das ganze Wahrnehmungsmaterial hineinverarbeitet ist, widerlegt. Das erstere aber ist ebenso falsch: in der Wahrnehmung gibt es eine Reihe aprioriischer Momente, die sich phänomenologisch einwandfrei feststellen lassen. Kant hatte schon in der Raum- und Zeitanschauung solche Momente erkannt. In neuerer Forschung aber hat sich der Umfang dieser Momente als ein viel reicherer erwiesen; in ihnen hat das Verhältnis der Sinnesqualitäten selbst einen deutlich überempirischen Charakter. So ist z. B. die Verwandtschaft des Gelb und Orange oder das Komplementärverhältnis von rot und grün entschieden a priori einsichtig. Und diese Einsicht gehört nicht dem reflektierenden Denken oder dem Urteil an, sondern ganz offenbar dem wahrnehmenden Bewußtsein selbst vor allem Urteilen und Reflektieren. Man sieht daran einleuchtend, wie das ganze Verhältnis von Denken und Wahrnehmung, in welchem die ältere Erkenntnistheorie den maßgebenden Gegensatz der Erkenntnisquellen erblickte, ein gnoseologisch sekundäres ist, das zu dem funda-

Digitized by Google

mentalen Grundverhältnis des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen in aller Erkenntnis durchaus indifferent daſteht. Ebenſowenig kann die Alternative von Spontaneität und Rezeptivität hier ausreichen. Erkenntnis a posteriori iſt zwar ſehr wohl als rezeptiv bezeichenbar, wenn auch mitbedingende Selbſttätigkeit des Bewußtſeins in ihr nicht ausgeſchloſſen iſt; aber Erkenntnis a priori kann nur unter Vorausſetzung ſubjektiviſtiſcher Deutung als Spontaneität charakteriſiert werden. Denn genau genommen iſt ſie ebenſoſehr wie jene ein „Erfaſſen" deſſen, was auch ohne ſie ſeine Beſtimmtheiten hat, d. h. eines Anſichſeienden; und in dieſem Sinne iſt auch ſie rezeptiv.

Wie dem aber auch ſei, für das Problem der apoſterioriſchen Erkenntnis kommt es weder auf „Wahrnehmung" noch auf „Rezeptivität" als ſolche, noch auch auf anderweitige vage Titelbegriffe an, ſondern einzig auf das ſpezifiſch empiriſche Moment, das in aller äußeren Gegenſtandserkenntnis enthalten iſt. Und dieſes findet man letzten Endes in den qualitativ mannigfaltigen, urſprünglichen, wenn auch individuell relativierten Gegebenheiten der Empfindung. Deswegen iſt das Problem, das hier dem des Aprioriſchen gegenüberſteht und das Komplementärphänomen zu ihm ausmacht, ein durchaus eigenartiges und ſelbſtändiges.

51. Kapitel. Die pſychophyſiſche Grundrelation.

a) Leib und Seele.

Die Fragepunkte der zweiten Aporie (Kap. 6. b.) laufen in dem einen Problem zuſammen: wie können Beſtimmtheiten des realen Objekts unmittelbar durch die Sinne dem Bewußtſein gegeben werden, da doch weder das Bewußtſein durch die Sinne aus ſich hinausgreifen und ein ihm Tranſzendentes ergreifen, noch auch der Gegenſtand mit ſeinen Beſtimmtheiten durch ſie in das Bewußtſein eintreten und ihm immanent werden kann? Dieſer beiderſeitigen Unmöglichkeit widerſpricht die phänomenologiſche Unmittelbarkeit, mit der im Sinneszeugnis die Inhaltsmomente als objektiv reale aufgefaßt werden — nicht nur vom naiven Bewußtſein, welches ſie ſchlicht hinnimmt, ſondern auch vom wiſſenſchaftlichen, welches bei aller Kritik der Sinne noch an der Überzeugung feſthält, daß überhaupt ſich etwas objektiv Reales in der Wahrnehmung „gibt".

Die Antinomie beſteht alſo darin, daß entweder die Tranſzendenz und Realität des Gegenſtandes oder aber das Erfaſſen ſeiner Beſtimmtheiten durch die Sinne Schein iſt. Hier gilt auch nicht das Auskunftsmittel einer Gemeinſamkeit gewiſſer Prinzipien, wie bei der Erkenntnis a priori, auf welcher die Bindung des Subjekts an das

Digitized by Google

Objekt beruhen könnte. Denn hier handelt es sich gar nicht um prinzipielle und allgemeine Erkenntnis, die allein durch allgemeine Prinzipien vermittelt sein kann, sondern gerade um Erkenntnis des Einzelfalles, des Einzeldinges, die überdies noch von Subjekt zu Subjekt sehr mannigfaltig variieren kann. Hier wird das Wirkliche als Zufälliges erfaßt, ohne Bewußtsein seiner Notwendigkeit oder Möglichkeit. Das Subjekt sieht sich hier nicht an die Wesenszüge des Objekts gebunden, sondern gerade an seine Außenseite mit all ihren Zufälligkeiten, kurz an dasjenige in ihm, was a priori nicht erkannt werden kann.

Die Psychologie, die diesem Problem von jeher mit besonderem Interesse nachgegangen ist, stößt hier auf eine Grenze ihrer Forschung, über die sie auf keine Weise hinauskann, weil über sie hinaus ein ihr heterogenes Gebiet liegt. Die Empfindung zeugt vom physischen Gegenstande, ihr Zeugnis kommt also von diesem her; es gehört aber als Zeugnis dem Bewußtsein an. Es bindet also zwei grundverschiedene Welten aneinander, die physische und die psychische, die Welt des raumzeitlichen Geschehens und die der wohl zeitlich kommenden und gehenden, aber durchaus unräumlichen Bewußtseinsphänomene. Die gebräuchliche Bezeichnung „psychophysisches Problem" trifft also wohl das Wesen der Sache und kehrt zugleich den metaphysischen Charakter des Grenzproblems hervor.

Der Zusammenhang, um den es sich hier handelt, ist indessen nicht der der Empfindung allein, sondern letzten Endes der von Bewußtsein und dinglichem Sein überhaupt, gewöhnlich zusammengefaßt in die Formel der Beziehung von Seele und Leib. Nicht nur leibliche Funktionen stehen hier als Bedingung seelischer in Frage, sondern auch umgekehrt, seelische als Bedingung leiblicher. Nur die erstere Art der Bedingtheit kommt für die Empfindung in Betracht; die letztere kennen wir im Phänomen der Handlung, in der ein Bewußtseinsakt ein äußeres, raumzeitliches Geschehen „hervorbringt". Die Erkenntnisfrage hat es nur mit der ersteren zu tun, also nur mit der Hälfte des psychophysischen Problems. Aber die allein genügt schon, um die Aporie in ganzer Schwere aufzurollen.

Der natürliche Verstand sieht in direkter Wechselwirkung von Leib und Seele keine Schwierigkeit. Daß Gegenstandsqualitäten direkt auf ein körperliches Organ einwirken können, ist ja evident. Und daß das Organ weiter in Wirkungsbeziehung zum Bewußtsein steht, scheint so selbstverständlich zu sein, daß gar kein Zweifel daran aufkommen kann. Erst die philosophische Reflexion entdeckt daran, daß gerade diese Wirkungsbeziehung eine höchst fragwürdige ist, da

Digitized by Google

es sich ja schlechterdings nicht verstehen läßt, wie ein leiblich-physischer Vorgang einen Bewußtseinsvorgang sollte hervorrufen können, der zwar als „Vorgang" immer noch das Moment des zeitlichen Ablaufs mit ihm gemeinsam hat, dessen Inhalt aber weder räumlich noch zeitlich ist. Man versteht nun, daß in Wirklichkeit zwei Typen von Vorgängen gegeben sind, der physische im Organ und der psychische im Bewußtsein, die einander heterogen bleiben, auch wenn die genaueste Beziehung der Inhaltsmomente zwischen ihnen besteht. Das mindeste, was sich behaupten läßt, ist also, daß beide Arten von Vorgängen einander parallel laufen, ohne sich direkt zu beeinflussen. So wird die Theorie der psychophysischen Kausalität durch die des psychophysischen Parallelismus abgelöst.

b) Psychophysischer Parallelismus und ontologischer Diallelismus.

Der Parallelismus nun zeigt zwar eine kritische Haltung, ist aber wenig befriedigend — nicht nur durch seine negative, ja direkt skeptische Stellung zur Lösung des Problems, sondern auch ganz positiv durch den offenen Dualismus von Leib und Seele, den er ungeschmälert in den Kauf nimmt. Gehen Bewußtseins- und Nervenvorgänge einander parallel, ohne sich zu berühren und zu beeinflussen, so ist der Mensch in zwei heterogene Welten gespalten, die miteinander nichts ursprünglich gemein haben; der Wille kann keine Körperbewegung im Raum hervorbringen, denn er kann nicht innervieren, und das Phänomen der Willenshandlung ist leerer Schein; ein Sinnesorgan aber kann wohl Reize von Körperqualitäten aufnehmen, aber es kann sie nicht an ein empfindendes Bewußtsein weitergeben, sondern dieses muß aus irgendwelchen inneren Bedingungen den Empfindungsvorgang in sich hervorbringen, parallel zum Reiz, und das eigentliche Empfinden des objektiv Realen ist also gleichfalls Schein. Der Parallelismus zerreißt die Einheit des Menschen, er setzt an ihre Stelle eine konstruierte Zweiheit. Er übersieht, daß gerade die Einheit als Phänomen gegeben ist, und daß wir in unserem Ichbewußtsein weder die Seele ohne den Leib noch den Leib ohne Seele kennen. Er widerspricht dem natürlichen Ichgefühl des Menschen als einem unmittelbaren Einheitsgefühl. Er wird also dem Phänomen nicht gerecht und kann bestenfalls den Wert einer wissenschaftlichen Arbeitshypothese haben, niemals aber den einer philosophischen Theorie. Wenn er sich zu einer solchen aufwirft, wird er unkritisch. Daß er auch nicht erklären kann, warum überhaupt die beiderseitigen Prozesse parallel sind, ist selbstver-

Digitized by Google

ständlich; denn zu solcher Erklärung bedürfte es eben einer weiteren Theorie.

Es ist demgegenüber durchaus festzuhalten, daß die Einheit von Leib und Seele im Wesen des Menschen vorliegt, und keineswegs erst erschlossen zu werden braucht, ja daß sie überhaupt nur künstlich auseinandergerissen werden kann. Ebenso ist nicht zu vergessen, daß man eine Reihe von Abhängigkeiten zwischen physischen und psychischen Prozessen kennt, an denen gar nicht im Ernst zu zweifeln ist, und daß sowohl die Physiologie als auch die Psychologie in ganz bestimmter Weise mit ihnen rechnen muß. Daß spezifische Nervenvorgänge Bedingungen spezifischer Bewußtseinsvorgänge sind und umgekehrt, daß geistige Betätigung nervöse Energie verbraucht und sie auch wiederum auslöst und anregt, unterliegt keinem Zweifel. So liegt auch kein Grund vor daran zu zweifeln, daß der Wille Muskelenergie auslöst und die spezifische Sinnesenergie einen Empfindungsinhalt im Bewußtsein hervorruft. Wichtig ist dagegen nur, daß man sich der Tatsache bewußt bleibe, daß die Zusammenhänge und Abhängigkeiten, um die es sich hier handelt, ungeachtet ihrer phänomenalen Gegebenheit, doch tief rätselhaft und unverstanden bleiben, und daß eben die Tatsache der Einheit des psychophysischen Wesens im Menschen eine durchaus metaphysische und irrationale Tatsache ist.

Die Physiologie und die Psychologie müssen sich hier ihrer beiderseitigen Problemgrenzen bewußt sein; es muß Klarheit darüber herrschen, daß Körpervorgänge das Wesen eines seelischen Vorganges nicht erklären können, wie greifbar auch die Abhängigkeit sein mag, — so wenig als der seelische Vorgang das Wesen des Körpervorganges verständlich machen kann. Der Sinn des kritischen Gedankens hierin liegt also gar nicht in der Unterbrechung der bestehenden Einheit zwischen physischen und psychischen Vorgängen, sondern einzig in dem Bewußtsein, daß nicht die einen aus den anderen erklärt, hergeleitet oder irgendwie verständlich gemacht werden können. Der hiatus irrationalis, der hier klafft, ist also kein solcher der Sache, sondern nur ein solcher der Problemgebiete und der wissenschaftlichen Methode. Er ist eine beiderseitig unüberstreigbare Problemscheide, aber keine seiende Dualität. Hinter dem Dualismus der physiologischen und psychologischen Begriffe und Methoden steht ganz evident der Diallelismus im Verhältnis der physischen und psychischen Prozesse selbst, der ontologische Monismus des psychophysischen Wesens. Nur muß die Beschaffenheit der Einheit, sowie die der Abhängigkeiten und Zusammenhänge, die über die Problemscheide übergreifen, als eine tief irrationale festgehalten werden.

Digitized by Google

c) Die irrationale Tiefenschicht des psychophysischen Wesens.

Der letztere Punkt ist es, auf den allein hier alles ankommt. Wie ein Prozeß als Körpervorgang beginnen und als seelischer Vorgang endigen kann, oder umgekehrt, ist schlechterdings unbegreifbar. Man versteht wohl in abstracto, daß dem so sein kann, aber nicht in concreto, wie es sein kann. Hier ist eine absolute Grenze der Erkennbarkeit, an der alle kategorialen Begriffe versagen, sowohl die physiologischen als psychologischen. Eine „psychophysische Kausalität" anzunehmen, welche direkt über die Problemscheide hinüber und herüber walten sollte, war eine naturalistische Naivität. Ja es ist sogar sehr fraglich, ob die beiden uns bekannten Gebiete, das Physiologische und das Psychologische, überhaupt aneinander schließen, ob sie sich wirklich in einer gemeinsamen, gleichsam linearen Grenze berühren, oder ob sie nicht vielmehr weit auseinanderklaffen und ein ganzes Gebiet zwischen sich haben, das dann eben ein drittes, irrationales zwischen ihnen wäre. Angesichts der Einheit der menschlichen Natur, deren Doppelgesicht ja schließlich nur πρὸς ἡμᾶς besteht, wird sich an dem Vorhandensein eines solchen schwerlich zweifeln lassen. Denn da die Einheit ontologisch nicht zu leugnen, aber weder physiologisch noch psychologisch zu erfassen ist, so wird sie wohl als eine rein ontische, von allem Erfaßtwerden unabhängige aufzufassen sein, als eine solche, die zugleich metaphysisch und metapsychisch ist, kurz als eine irrationale Tiefenschicht des psychophysischen Wesens.

Dann aber stehen jene beiden Gebiete, das Physiologische und das Psychologische, als seine Teilgebiete, oder richtiger seine Randgebiete da und sind eben dadurch verknüpft miteinander und zugleich geschieden voneinander. Das einheitliche Wesen des psychophysischen Prozesses liegt dann in dieser ontologischen Tiefenschicht; er ist ein ontisch realer, irrationaler Prozeß, der an sich weder physisch noch psychisch ist, sondern in beiden nur seine dem Bewußtsein zugekehrten Oberflächenschichten hat.

Seine Determinationsweise kann deswegen auch keine kausale sein, sie muß in irgendeinem Sinne transkausal sein (vgl. Kap. 43. c.). Auch kann sie nicht in der Weise gedacht werden, wie die Theorie der unmittelbar psychophysischen Wechselwirkung sie meint; der Prozeß kann nicht im Physischen beginnen und dann im Psychischen als ein ganz anders gearteter weiterlaufen. Er muß vielmehr von vornherein ein zugleich metaphysischer und metapsychischer Prozeß sein, d. h. ein solcher, der ursprünglich der gemeinsamen Tiefenschicht hinter beiden Erscheinungsgebieten angehört, von dem nur immer gewisse Glieder, physische oder psychische, zur Erscheinung gelangen können. Die Determination des Subjekts durch das Objekt im Wahr-

Digitized by Google

nehmungsakt, sowie die des Objekts durch das Subjekt im Handlungsakt, würde auf diese Weise sehr wohl zu Recht bestehen können. Aber sie wäre dann eben keine unmittelbare, sondern eine durch ein irrationales Glied (und vielleicht durch eine ganze Kette irrationaler Glieder) vermittelte. Der „Diallelismus" wäre also für das reale Grundverhältnis auch nur ein sehr äußerlicher und nur πρὸς ἡμᾶς zutreffender Ausdruck. Denn nicht daß Physisches und Psychisches einander wechselseitig determinierten und so etwa „durcheinander" bedingt wären, macht das Wesen der Sache aus, sondern daß sie in einem gemeinsamen Dritten *wurzeln*, in welchem sie beiderseitig ihre Bedingungen haben. Die Parallelität seelischer und leiblicher Erscheinungen wäre hiernach die notwendige Folgeerscheinung einer gemeinsamen Wurzel. Die einheitlichen, ontisch realen Prozesse, um die es sich also letzterdings handeln muß, beginnen oder endigen weder im Physischen noch im Psychischen, sondern in jenem realen Dritten, von dem es kein unmittelbares Bewußtsein gibt; es sind nur verschiedene Glieder oder Teile dieser realen Prozesse, die als physischer oder psychischer Vorgang in die Erscheinung treten.

Über das Wesen der ontologischen Tiefenschicht selbst etwas ausmachen zu wollen, wäre natürlich ebenso töricht, als sie ganz verleugnen zu wollen, wie der zur Theorie erhobene Parallelismus tut. Deswegen sind sowohl Parallelismus wie Diallelismus letzterdings irreleitende Gesichtspunkte. Und auch der unabweisbare Gedanke der ontologischen Einheit selbst und ihres transkausalen Determinationstypus hat nicht den Wert einer wissenschaftlichen Arbeitshypothese, sondern zunächst nur den einer philosophischen Annahme, die der Tendenz nach das unvermeidliche Minimum an Metaphysik, das vom Problem involviert ist, zu formulieren bestrebt ist. Für die weitere Verfolgung des Erkenntnisproblems in der Wahrnehmung kommt daher nicht so sehr die nähere Fassung dieser Einheit in Frage, als die hypothetische Gewißheit, mit der hier überhaupt eine durchgehende Beziehung anzunehmen ist. Alles liegt hier an der Ergründung des *Systems von Zugehörigkeiten und Abhängigkeiten*, die streng gesetzlich über den hiatus irrationalis hinüber und herüber walten. Dieses System läßt sich rein an der Parallelität der beiderseitigen Erscheinungen herausarbeiten, ohne Rücksicht auf die eigentlich verbindende Funktion. In solcher Herausarbeitung ist die Sinnespsychologie (resp. „Psychophysik") seit langem begriffen und hat bedeutsame Resultate gezeitigt, wenn sich auch nicht behaupten läßt, daß sie ihre kritischen Grenzen immer eingehalten habe.

Diese Beziehung, die in ihrer Einheitsfunktion unfaßbar und unbestimmbar bleibt, aber dennoch in der Zugehörigkeit zweier Er-

Digitized by Google

scheinungskomplexe sichtbar und unverfehlbar vor Augen liegt, läßt sich vorläufig formulieren in dem Begriff der psychophysischen Grundrelation überhaupt. Sie ist das Gegenstück und strenge Analogon zur „kategorialen Grundrelation" und spielt im Problem der Wahrnehmung die gleiche Rolle wie die letztere im Problem der aprioriſchen Erkenntnis. Ja sie läuft auch gleich ihr auf eine Art Identität hinaus, welche das dualistisch auseinanderklaffende Wesen von Subjekt und Objekt ähnlich wie jene überspannt. Sie ist nur um vieles irrationaler als jene, sie ist nicht an einzelnen Prinzipien aufzeigbar, sondern bildet eine aller Einsicht prinzipiell entzogene Tiefenschicht. Die kategoriale Grundrelation ist partial rational, weil die Kategorien, die sie umfaßt, partial rational sind; die psychophysische Grundrelation aber ist in ihrem Wesen total irrational, das Identische, auf dem sie beruht, läßt sich in keiner Weise aufzeigen.

Es ist deswegen nicht möglich für sie eine annähernd zutreffende Identitätsformel aufzustellen, als Analogon zur partialen Identitätsthese der Kategorien. In einer solchen Formel müßten sich gewisse Grundmomente des Seelischen mit solchen des Leiblichen decken. Diese unmittelbare Deckung gibt es hier vermutlich gar nicht. Erst in einer viel tieferen, der ratio entrückten Schicht könnte Übereinstimmung und Identität stattfinden. Aber diese Möglichkeit, sofern sie die einzige ist, die der Problemlage entspricht, genügt auch, um den Gedanken der psychophysischen Grundrelation als solchen zu rechtfertigen und ein Fußen der Theorie auf ihm sicherzustellen. Das psychophysische Problem ist, ungeachtet seiner einzigartigen Irrationalität, kein Ausnahmeproblem, mit dem etwa philosophisch nichts weiter anzufangen wäre. Es läßt sich prinzipiell ähnlich behandeln, wie jedes andere Problem auch. Irrationalität der Problemlage ist wohl eine Grenze der Erkennbarkeit, aber nicht eine Schranke der Theorie überhaupt. Gerade an ihr hat sich die Leistungsfähigkeit der Theorie zu erweisen. Die Theorie muß solche Probleme wenigstens aufnehmen und eingliedern können, ohne in sich widersprechend zu werden. Soviel leistet der Gedanke der psychophysischen Grundrelation. Nur darf man sich von seiner weiteren Behandlung nicht ähnlich positive Resultate versprechen, wie von rationaleren Problemgehalten, wie etwa von der kategorialen Grundrelation. Jede Überspannung des wirklich Einsichtigen führt zu vager Spekulation.

52. Kapitel. Der ontologische Sinn der Empfindung.

a) Reaktivität und funktionale Beziehung.

Daß die psychophysische Grundrelation, ungeachtet ihrer Irrationalität, ein fruchtbarer Gedanke ist, erweist sich im weiteren Verfolg

Digitized by Google

des gnoseologischen Empfindungsproblems. Wenn alle Erkenntnis a priori wäre und Wahrnehmung nur ein „konfuses Denken" darstellte, so könnte alle Übereinstimmung des Erkenntnisgebildes mit seinem Gegenstande nur auf „prästabilierter Harmonie" beruhen. Eine direkte Relation zwischen Gegenstand und Bewußtsein gibt es dann nicht, weil es keine unmittelbare Reaktion des Bewußtseins auf seine Bestimmtheiten gibt. Besteht aber eine psychophysische Grundrelation zu Recht, so rückt der Empfindungsfaktor in der Wahrnehmung, d. h. das eigentlich empirische Element der Gegenstandserkenntnis zu einer selbständigen, irreduziblen Instanz auf, über die keine Erkenntnis a priori hinwegschreiten kann. Die Repräsentation des konkreten Objekts setzt sich dann aus zwei heterogenen Erkenntnismomenten zusammen, die einander ergänzen und berichtigen.

Empfindung ist von altersher als ein Affiziertwerden durch den Gegenstand aufgefaßt worden, und diese Auffassung hat das Zeugnis des natürlichen Bewußtseins für sich. Sie ist aber ontologisch nur möglich, wenn neben der kategorialen Grundrelation auch noch eine psychophysische Grundrelation besteht, d. h. wenn außer der indirekten Reaktivität, die durch allgemeine Kategorien vermittelt ist und auch nur Allgemeincharaktere von Gegenständen zum Bewußtsein bringt, noch eine direkte, nicht durch Prinzipien vermittelte Reaktionsweise dem Subjekt eigentümlich ist, welche die Sondercharaktere einzelner Gegenstände in strenger Einzigkeit und Individualisiertheit zur Repräsentation bringt. Wenn es sich nun auch nicht um eine eigentlich philosophische Erklärung dieser Reaktionsweise handeln kann, so doch zweifellos um eine Formulierung dessen, was in ihr als Tatsache vorliegt. In dieser Richtung kann sich die Ontologie noch einen Schritt weiter vorwagen, ohne den Boden des kritisch Zulässigen zu verlassen.

Erkenntnis ist auch ein Modus des Seins, denn Bewußtsein ist ein Seiendes und in die Gesamtsphäre des Seienden eingebettet. Erkenntnisbedingungen müssen also irgendwie in das System der Seinsbedingungen eingegliedert sein. Da nun die Seinssphäre in jeder Hinsicht die umfassende und übergeordnete ist, so muß die gesetzliche Verbindung von Bewußtsein und Sein in erster Linie den Charakter der Abhängigkeit oder Bedingtheit der Erkenntnis vom Seienden tragen; d. h. die Erkenntnis muß auch in ihren besonderen Gebilden und bewußten Resultaten durchweg durch das Seiende und seine Prozesse bedingt sein; und *jede Verschiebung des Seienden* in einem gewissen Umkreis muß auch irgendwie *eine Verschiebung im erkennenden Subjekt* bedeuten. Nicht jede solche braucht ihm bewußt zu sein, und nicht jede kann gleich den Charakter einer Erkenntnis haben; aber je vollständiger diese funktionale Beziehung ist,

Digitized by Google

und je größer ihr Umkreis im Seienden, um so vollkommener ist das Reaktionssystem des Subjekts, um so mehr Seiendes wird in ihm repräsentiert und um so mehr schließlich auch durch direkte Reaktion erkannt. Das heißt aber nichts geringeres, als daß die so entstehenden (direkt reaktiven) Erkenntnisgebilde — wie immer beschränkt und subjektiv sie sein mögen — doch eine streng gesetzmäßige, funktionale Beziehung auf die Seinsgebilde haben müssen, also in einem ganz bestimmten Sinne doch „wahr" sein müssen. Die Sinnesqualitäten brauchen den Gegenstandsqualitäten ja nicht, wie der naive Realismus glaubt, „ähnlich" zu sein, brauchen sie nicht „abzubilden" im eigentlichen Sinne des Wortes, müssen sie aber dennoch in irgendeiner Weise — gleichsam in einer bestimmten Sprache — wiedergeben, oder repräsentieren.

Wie diese Repräsentation vor sich geht, wie die funktionale Abhängigkeit eigentlich funktioniert, braucht deswegen keineswegs erkennbar zu sein; denn auch sachlich macht ja der modus dependendi am Phänomen der Dependenz selbst keinen Unterschied aus. Der Begriff der „Affektion" läßt sich demnach in gewisser Einschränkung auch halten, wenngleich er den gnoseologischen Sachverhalt in der Empfindung nur unvollkommen zum Ausdruck bringt. Wenn es sich hier nämlich auch nicht um einfache „Einwirkung" der Dinge auf das Bewußtsein handelt, so ist in der Reaktivität des Subjekts eben doch ein Moment enthalten, das nur als Einwirkung, richtiger als Determination, wenn auch als „transkausale", verstanden werden kann. Darin eben besteht der Unterschied des spezifisch Aposteriorischen von der Erkenntnis a priori.

Die „Subjektivität" der Wahrnehmung und das an sie anknüpfende skeptische Argument erledigt sich also hier in doppelter Hinsicht. Es ist nicht bindend für die ontologische Auffassung der Empfindung, selbst wenn es an sich haltbar sein sollte, denn Repräsentation bleibt von objektiver Bedeutung, auch wenn sie noch so sehr subjektiv ist. Es ist aber auch nicht haltbar im ontologischen Zusammenhang, selbst wenn eine immanente Theorie es als bindend erweisen sollte, denn Reaktion ist und bleibt unabhängig von ihrem Modus ein durchaus sachlicher Abhängigkeitszusammenhang.

b) Intuitive und symbolische Erkenntnis.

Leibniz hat in seiner Monadenlehre den Weg gewiesen, wie das Wahrnehmungsphänomen ontologisch zu fassen ist, ohne daß dabei der Psychologie ihre Gerechtsame vorweggenommen werden. Freilich muß die Grenze, bis zu der man ihm folgt, sorgfältig abgesteckt und kritisch eingehalten werden; denn gerade er ist es, der andererseits

Digitized by Google

auch wiederum schroffer als irgendeiner den absoluten Apriorismus der Erkenntnis durchführt, ja auf die Spitze treibt, und alle unmittelbare Reaktivität des Subjekts ablehnt.

Daß alle Empfindung in ihrer Art wahr sei, und daß die auf ihr beruhende Wahrnehmung als ein „für wahr Nehmen" ihres Inhaltes berechtigt sei, ist ein alter Satz. Aber ebenso alt ist die Einsicht, daß nicht alles an ihr schlechthin wahr ist, und daß mit dem bloßen Hinnehmen nur ein Ansatz- und Ausgangspunkt gegeben ist. In Leibnizens Bestimmung der Wahrnehmung als „konfuses Denken" sind vielleicht beide Bestandstücke gleich zu beanstanden; das „Denken", weil gerade von ihm sich die Wahrnehmung abheben soll; das „Konfuse", weil zum Konfundieren schon mannigfaltige Bestandstücke vorausgesetzt sind, und weil gerade die letzteren es sind, um die es sich hier handelt. Was hier störend in den Gedanken der Repräsentation hineinspielt, ist die idealistische Theorie. Wenn der repräsentierte Gegenstand als räumlicher gar nicht existiert, so kann Wahrheit und Unwahrheit der Repräsentation nur in Graden der Distinktheit liegen. Läßt man ihm aber die objektiv reale Bedeutung, die er auch im Sinne der natürlichen Weltansicht hat, so unterscheidet sich Wahrheit und Unwahrheit der Repräsentation dadurch, ob sie wirklich etwas vom Seienden ausdrückt, resp. wirklich von einem Seienden zeugt, oder nicht. In diesem letzteren Sinne nun läßt sich die These Leibnizens ontologisch rechtfertigen, daß alle Empfindung einen Wahrheitskern enthält: sie *legt Zeugnis ab von einem wirklichen seienden Objekt*, und zwar ein spezifisches Zeugnis von bestimmten Beschaffenheiten eines solchen. Und hier läßt sich nun in allgemeinen Umrissen eine Wahrheitsgrenze ziehen: das Zeugnis kann wirkliches Realitätszeugnis sein und wirklich von realen Beschaffenheiten des Gegenstandes zeugen, aber es braucht deswegen *kein adäquates Bild* des Gegenstandes zu geben; ja es braucht auch die spezifischen Beschaffenheiten, von denen es zeugt, nicht einmal als solche getreu widerzuspiegeln. Denn die Sinnesqualität als empfundene braucht der Körperqualität als seiender gar nicht ähnlich zu sein, sie braucht diese vielmehr nur in bestimmter Weise im Bewußtsein zu repräsentieren, d. h. wörtlich, *„zu vertreten"*. Sofern nur eine für alle Sinneserkenntnis *feststehende Zuordnung* der vertretenden Qualität des Vorstellungsgebildes an die seiende Qualität des Gegenstandes besteht, die für alle Subjekte und alle Wahrnehmung gemeinsam ist, so kann die Empfindung auf dieser Grundlage doch mit Recht wahr genannt werden.

Diesen Sachverhalt zu verdeutlichen ist in einzigartiger Weise der von Leibniz gemachte Unterschied von „intuitiver und symbolischer Erkenntnis" angetan. Wenn man als *intuitiv* das totale Erfassen

Digitized by Google

aller Bestandteile eines Gegenstandes, also seine vollständige Repräsentation ohne Abkürzungen und Beschränkungen bezeichnet, so ist *symbolisch* alle Erkenntnis, die der Komplexheit des Gegenstandes nicht folgen kann und sich mit Abbreviaturen, Vereinfachungen, Substituten, kurz eben mit „Symbolen" behelfen muß. Symbole als Behelf der Erkenntnis kennen wir auf allen Gebieten; algebraische Zeichen, Begriffe, Worte, Formeln aller Art sind Symbole. Es ist also auch nicht etwa so, daß aprioriische Erkenntnis notwendig intuitiv wäre, sondern nur gewisse erste Einsichten in ihr sind intuitiv. Es zeigt sich bei genauerem Zusehen, daß es überhaupt sehr wenig intuitive Erkenntnis gibt. Nur abstrakte, allgemeine Wahrheiten lassen sich intuitiv erschauen, so z. B. gewisse mathematische Gesetze. Konkrete Gegenstandserkenntnis aber ist — eben wegen ihrer Konkretheit — in weitem Maße symbolisch.

Wie sehr in diesem Sinne das diskursive Denken und alles, was gleich ihm logisch begriffliche Struktur hat, symbolisch ist, bedarf keines besonderen Nachweises, es liegt im Wesen der Sache. Die Bildung der Symbole, d. h. der Begriffe, Zeichen, Termini usw. vollzieht sich hier z. T. im vollen Lichte des Bewußtseins und läßt sich direkt als Phänomen nachweisen. Daß aber die Sinneserkenntnis auch ein Moment des Symbolischen enthält, ja daß dieses gerade im innersten Kernpunkt ihres aposteriorischen Wesens wurzelt, ist eine Einsicht, mit der erst Leibniz bahnbrechend geworden ist.

Von der Sinneserkenntnis darf als gewiß gelten, daß hier keine bewußte Symbolbildung stattfindet. Sie macht vielmehr den Eindruck höchster Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit. Farbe, Ton, Geruch schweben dem Bewußtsein unmittelbar als Qualitäten des Gegenstandes vor. Dagegen lehrt das wissenschaftliche Denken von altersher, daß dem nicht so ist, daß zwar dem Gegenstande, wie er erscheint, diese Qualitäten zukommen, aber nicht dem Gegenstande, wie er ist. Am letzteren soll ihnen vielmehr etwas anderes entsprechen, das ihnen keineswegs ähnlich ist. Was dieses andere ist, bleibt für die Erkenntnistheorie relativ gleichgültig; das ist Sache der Naturwissenschaft. Indessen muß auch die Erkenntnistheorie mit der Tatsache rechnen, daß sich die entsprechenden Beschaffenheiten des Gegenstandes aus der Sinneserkenntnis nicht gewinnen lassen. Denn diese ist zwar „objektiv", und die Qualitäten, die sie zeigt, sind zwar solche eines objektiven Erkenntnisgebildes; aber das Erkenntnisgebilde selbst ist nicht der seiende Gegenstand.

Alles, was die Erkenntnistheorie also mit Gewißheit annehmen kann, ist *ein Entsprechen* zwischen der sinnlich gegebenen Qualität und der ontologisch realen Beschaffenheit des Gegenstandes. Das

Digitized by Google

bedeutet aber, daß das Sinneszeugnis auch wahr sein kann, ohne dem Seienden, von dem es zeugt, ähnlich zu sein. Es ist eben nicht das Seiende selbst, noch ein Teil von ihm, sondern nur seine Vertretung an einem Erkenntnisgebilde, seine Repräsentation, sein Symbol — in der Art, wie auch das Wort dem Gedanken nicht ähnlich ist, und ihn gleichwohl als sein Symbol vertritt.

Die Tatsache, daß eine bewußte Symbolbildung (wie in der Begriffsbildung) hier nicht vorliegt, kann gegen diese Problemlage nichts ausmachen. In der Konsequenz einer ihr entsprechenden unbewußten Funktion liegt an sich nichts Widersinniges. Auch die Erkenntniskategorien funktionieren gemeinhin nicht bewußt, und sie bewußt zu machen, ist eine nachträgliche Aufgabe der Theorie. Im Falle der Sinneserkenntnis aber entspricht die Unbewußtheit der eigentlichen Repräsentationsfunktion gerade besonders genau der Sachlage, da es ja zum Wesen der psychophysischen Grundrelation gehört, daß die hier stattfindende „Determination" oder „Reaktion" eine transkausale ist und einer durchaus irrationalen Tiefenschicht angehört, welche die Einheit des psychophysischen Wesens ausmacht.

c) Die Sinne als geschlossene Systeme von Symbolen.

Ein System von Symbolen kann in bezug auf das in ihm Symbolisierte durchaus zufällig sein, d. h. nicht nur vollkommen unähnlich, sondern auch geradezu wesensfremd, und insofern „unwahr". Wesentlich ist nur, daß es die seienden Bestimmtheiten, die es vertritt, irgendwie unterschiedlich machen und ihr gegenseitiges Verhältnis „darstellen" kann. Diese Leistung ist offenbar nicht abhängig vom Grade der Homogeneität zwischen Symbol und Symbolisiertem. Sonst wäre z. B. bei der vollkommenen Heterogeneität zwischen Wort und Gedanken ein Wortausdruck des Gedachten ein Ding der Unmöglichkeit. Ja, man darf viel eher umgekehrt behaupten: je zufälliger und heterogener, und also „unwahrer", das Symbol seiner Materie nach in bezug auf das Symbolisierte ist, desto adäquater, und also wahrer, kann es die Charaktere des letzteren repräsentieren; denn je indifferenter und beziehungsloser seine Materie zu diesen Charakteren steht, um so weniger Widerstand leistet sie der Repräsentation derselben in ihr. Innerhalb eines solchen Systems von Symbolen kann der geringste Winkelzug des repräsentierten Seienden seinen Ausdruck typischer Art, gleichwie in einer Sprache, haben. Das heißt aber, alles in ihm Ausgedrückte kann sehr wohl im Sinne einer eindeutigen Zeichensprache wahr sein, ohne doch dem Gegenstande ähnlich zu sein. Seine Wahrheit würde einfach in der Eindeutigkeit der Zuordnung zwischen Symbol und Symbolisiertem bestehen.

Digitized by Google

Solche Eindeutigkeit muß offenbar im Falle der Sinneserkenntnis irgendwie ontologisch sichergestellt sein, und zwar für den ganzen Umsatz der hier stattfindenden Repräsentation. M. a. W. die Reaktion des sinnlichen Bewußtseins auf die in Frage kommenden Bestimmtheiten des Gegenstandes muß einem ganz festen, für alle Fälle *identischen Gesetz des Umsatzes* unterworfen sein. Sie muß einen ontologisch *durchgehend identischen Modulus* haben, der in der übergeordneten und umfassenden Seinssphäre sicher verankert ist. Diese Voraussetzung ist das ontologische Minimum, das im Problem der Empfindung gefordert ist. Ein solcher positiver, identischer Modulus des Umsatzes muß eben irgendwie in der psychophysischen Grundrelation stecken; daß er nicht aufzuweisen ist, liegt an deren irrationaler Tiefenschicht. Und zwar muß er für jeden der fünf Sinne, sowie für jeden weiteren psychologisch entdeckbaren Sinnestypus, ein anderer sein; denn jeder Sinn bildet offensichtlich ein eigenes, vollständig *in sich geschlossenes System von Symbolen*.

Aus der Unähnlichkeit zwischen Symbol und Sein folgte die Indifferenz des Seins gegen die Art des Symbols. Dasselbe Seiende kann durch verschiedene Systeme von Symbolen ausgedrückt werden, wie ein Gedanke in verschiedenen Sprachen; d. h. es kann durch verschiedene Sinne (sofern sich nur diese überhaupt auf dieselben realen Bestimmtheiten beziehen) in verschiedener Weise repräsentiert, gleichsam in verschiedener Sinnesmaterie dargestellt werden. Daraus ergibt sich, daß die Systeme von Symbolen in gewissen Grenzen sogar *vertauschbar* sein müssen. Die Grenzen dieser Vertauschbarkeit sind durch das Verhältnis der sehr verschiedenen Ausschnitte aus dem Realen bestimmt, die den einzelnen Sinnen entsprechen. Die räumliche Form und Struktur der Dinge kann sowohl durch Tast- als durch Gesichtsempfindungen vermittelt werden. In der Regel ist sie es durch beide, so daß beide Systeme einander ergänzen. Aber auch der Blinde und der Gelähmte, die keine gemeinsamen Eindrücke von der räumlichen Gestalt der Dinge haben, können sich sehr wohl über sie verständigen. Dieses Beispiel läßt sich zwar nicht verallgemeinern, denn im allgemeinen gerade decken sich die Empfindungssphären der einzelnen Sinne am Gegenstande nicht. Das Sichtbare deckt sich nur teilweise mit dem Tastbaren (die Farbe z. B. nicht), noch weniger mit dem Hörbaren, Riechbaren usw. Aber die Bedeutung des Beispiels bleibt doch bestehen, wie denn auch im Falle des Verlustes eines Sinnes die anderen Sinne teilweise seine Funktion übernehmen. Daraus ergibt sich zwar nicht, daß ganze Sinnesgebiete beliebig gegeneinander austauschbar sind, wohl aber, daß sie mit der ganzen Materie ihrer Repräsentationsweise den repräsentierten Gegenstandsbeschaffenheiten als solchen indifferent

Digitized by Google

gegenüberstehen, d. h. daß sie tatsächlich nur symbolische Erkenntnis liefern.

d) Feste Angepaßtheit und freie Anpassung von Symbolsystemen.

Im bisherigen ist diejenige Seite der Sinneserkenntnis ins Licht gerückt worden, von welcher sie der begrifflichen Erkenntnis, dem Denken und der ratio gleicht. Auch diese bewegt sich in Symbolen, Begriffe sind selbst Symbole des Seienden; und man könnte hinzufügen, daß die Sinneserkenntnis ebenso „projektiv" ist, wie die Begriffsbildung, sofern diese auf den ontisch realen Gegenstand geht. Die Eindeutigkeit der Zuordnung, die ein durchgehend identischer Modulus gewährt, macht hier tatsächlich eine relationale Grundlage der Projektion aus. Der Unterschied dagegen liegt in etwas ganz anderem.

Offenbar nämlich ist die Art der Symbolbildung eine ganz verschiedene im Sinnlichen und im Begrifflichen. Und ebenso offenbar ist die Projektionsrichtung eine verschiedene. Sie weisen in divergierender Richtung ins Sein hinaus, gewissermaßen sogar in umgekehrter Richtung: die eine auf das Prinzipielle, Gesetzliche, Allgemeine, Notwendige, die andere auf das Einzelne, Einzige, Zufällige, Existierende. In der Selbständigkeit der zweiten Richtung hat die sensualistische Basis aller Empirie ihre Berechtigung. Daß nun überhaupt die Möglichkeit besteht, sinnliche Daten mit dem Urteil, dem Begriff und der rationalen Zusammenschau aufzugreifen und weiter zu „bearbeiten", das kann nur auf der Indifferenz der beiderseitigen Symbolsysteme — des sinnlichen und des begrifflichen — gegen das in ihnen repräsentierte Sein beruhen. Denn die Bearbeitung bedeutet ja nichts anderes als die Überführung, oder gleichsam die *Übersetzung*, aus dem sinnlichen Zeichensystem in das begrifflich-wissenschaftliche, wobei das letztere als das umfassendere und für größere Seinskomplexe einheitliche den Vorzug genießt.

Aber hier ist noch ein zweiter Unterschied, der gnoseologisch viel schwerer ins Gewicht fällt. Die Empfindung ist auf einige wenige, sehr begrenzte Systemtypen von Symbolen angewiesen, die sie nicht willkürlich erweitern oder verschieben kann. Sie ist *ganz fest an bestimmte Seinscharaktere angepaßt*, kann sich aber nicht weiter anpassen. Und zwar lehrt die Naturwissenschaft, daß es nur *sehr begrenzte Ausschnitte* aus jenen Seinscharakteren sind, an welche die Empfindung angepaßt ist. Es sind z. B. nur relativ kleine Bruchstücke der Schwingungsskala, denen Farb-, Wärme-, Ton- und Tastempfindungen entsprechen. In diesem Punkt ist das denkende, urteilende und kombinierende Bewußtsein dem empfindenden überlegen. Es hat eine gewisse Bewegungsfreiheit den vorhandenen Seinscharakteren gegenüber, die auf *freier Anpassungsfähigkeit* beruht. Das Denken ist

Digitized by Google

zwar auch immer auf bestimmte Seiten des Gegenstandes eingestellt und somit auch an sie angepaßt; und das Denken des Einzelmenschen kann diese allgemeinen Angepaßtheiten auch nicht einfach durchbrechen. Aber es kann immer darüber hinausgehen und neue Angriffsflächen des Gedankens am Gegenstande finden. Die mathematische Naturauffassung unserer Tage kann gewiß nicht willkürlich verlassen werden; aber man kann, sie voraussetzend und über sie hinausgreifend, sehr wohl Systeme von Begriffen entwerfen, in denen unmathematische Seinscharaktere umrissen werden. Der einzelne spekulative Kopf kann ganze Systeme von Symbolen weder erschaffen noch vernichten, aber im Ganzen der intersubjektiven Erkenntniseinheit erschafft das Denken solche Systeme sehr wohl, und vernichtet sie vielleicht auch. Dadurch ist es wenigstens prinzipiell in der Lage, sich in freier Beweglichkeit und Zielbewußtheit an das Sein anzupassen, die Vehikel der Einsicht, ihre Abbreviaturen, Zeichen, Begriffssysteme und Terminologie, auf neue Seiten des Gegenstandes hinzulenken. Erwägt man, daß der Gegenstand als solcher inhaltlich unerschöpfbar ist und immer einen unendlichen Rest des Unerkannten enthält, den zu erkennen das Subjekt als Aufgabe empfindet, so ist die Bedeutung dieser Anpassungsfähigkeit eine grundlegende für den Erkenntnisfortschritt.

Ein zielbewußtes und zwecktätiges Vordringen der Erkenntnis und damit die ganze Teleologie ihrer Methoden, ist ja nur möglich, wenn das erkennende Bewußtsein sich weiter und weiter aktiv dem Sein anpaßt. Denn dieses paßt sich ihm nicht an. Das Sein ist gleichgültig gegen das Bewußtsein, das Bewußtsein aber ist nicht gleichgültig gegen das Sein; es ist interessiert an ihm. Die Anpassung kann also nur auf seiner Seite liegen. Da aber in der Sinneserkenntnis die Symbolbildung unbewußt und fest an gewisse Systeme gebunden ist, so kann nur denkende Erkenntnis die Anpassung zuwege bringen. Sie kann sich eben ihre Vehikel, Zeichen und Begriffe bewußt schaffen, nach Maßgabe auftauchender Probleme. Darum kann sie zielbewußt in bezug auf den Gegenstand vorgehen.

Sinneserkenntnis also ist feste, subjektiv gebundene und daher statische Repräsentation durch Symbole; Denken ist lose, subjektiv freie und daher objektiv anpassungsfähige und zielbewußte Symbolbildung. Dem Vorzug der Anpassungsfähigkeit des Denkens steht auf der Seite der Sinne ein anderer Vorzug gegenüber: die feste Eindeutigkeit des Modulus, die durch ihre durchgehende Identität hier den Charakter eines transzendent apriorischen Momentes hat, d. h. eines prius der Sinnlichkeit als solcher. Hierauf beruht die Gewißheit der Sinneserkenntnis, die auch das Denken nicht mehr antasten kann, weder das aprioriſch reine, noch das empirische. Sinneszeugnis läßt

Digitized by Google

sich überhaupt nicht wegdeuten, noch verleugnen, es ist eben immer in seiner Art wahr. Es läßt sich nur interpretieren. Aber erst durch die Interpretation, durch den Umsatz in Begriffe und bewegliche Symbolsysteme überhaupt — und auch die Wissenschaft besteht in diesem Umsatz — wird die Gewißheit aufgehoben. Denn das ist der Nachteil des Denkens gegen die Sinne, daß seine Bestimmungen schwankend und immer nur Versuche sind und überhaupt erst in weiteren Zusammenhängen wieder Festigkeit gewinnen. Diese relative Ungewißheit ist die Kehrseite jenes Vorteils der Anpassungsfähigkeit. Denn mit der Beweglichkeit der Symbolbildung hängt es zusammen, daß hier keine eindeutige und identische Zuordnung der Symbole an entsprechende Seinscharaktere bestehen kann. Symbole sind aber nur insoweit sichere Vehikel, als in ihren Systemen feste Zuordnung besteht. Wo das Bewußtsein aber die Freiheit hat diese Zuordnung zu lösen und zu verschieben, da kann natürlich keine Sicherheit der Repräsentation bestehen. Erst in der Einordnung in weitere, relativ feste Zusammenhänge kann sie wieder neu erstehen. Darum entbehrt das Denken des Gegebenheitscharakters. Seine Freiheit ist eine unstete, rastlose, ewig suchende; und selbst die Wissenschaft verliert nie den Einschlag des Hypothetischen. Die Sinneserkenntnis aber enthält den eigentümlichen Inhaltskern, der unmittelbar gegeben ist, das Bewußtsein der Tatsächlichkeit des Gegenstandes. Dieser Vorzug ist es, der sie ungeachtet ihrer Beschränktheit unersetzbar macht und das Denken zwingt, dauernd auf ihr zu fußen.

Der Gegensatz von Denken und Sinnlichkeit deckt sich, wie vielfach gezeigt wurde, nicht mit dem des Aprioriſchen und Aposterioriſchen. Nichtsdestoweniger ist der springende Punkt in aller frei beweglichen Symbolbildung (Begriffsbildung) ein durchaus apriorisches Moment; und desgleichen ist das spezifisch Empirische in der festgefügten Symbolsprache der Sinne eben dasjenige, was wir das Aposteriorische in der Dingerkenntnis nennen. Nun beruhte apriorische Erkenntnis auf kategorialer, aposteriorische auf psychophysischer Grundrelation. Partial rational, einsichtig, aufzeigbar ist nur die erstere. Hierauf dürfte letzten Endes der Unterschied beweglicher und fester Symbole beruhen. Das Subjekt hat ein teilweises Bewußtsein derjenigen Kategorien, die ihm und dem Objekt gemeinsam sind; es kann deswegen in gewissen Grenzen mit ihnen schalten, sie zielbewußt „anwenden" und zur Bildung von Symbolen verwerten, in denen es das Seiende zu fassen sucht. Es kann aber nicht in die ontologische Tiefenschicht des psychophysischen Wesens eindringen und die Bedingungen der Sinnes-Zeichensprache meistern, die dort wurzeln. Daher seine Machtlosigkeit gegenüber der sinnlichen Gegebenheit. Daher aber auch die grundverschiedene, sich ergänzende

Digitized by Google

Kompetenz beider Erkenntnisinstanzen, sowie die eigentümlich komplementäre Funktion beider Grundrelationen: durch kategoriale Grundrelation *begreifen wir*, wissen aber nicht um das Dasein; durch psychophysische Grundrelation *wissen wir um das Dasein*, begreifen es aber nicht.

53. Kapitel. Die sinnliche Gegebenheit.

a) Äquivokation des Gegebenen.

Wenig philosophische Grundbegriffe sind so nachhaltig umstritten worden wie der des Gegebenen. Die schwersten Mißverständnisse entstehen hier aus der Verwechselung dessen, was der philosophischen Überlegung als ihr Ausgangspunkt gegeben ist und von ihr vorausgesetzt wird, mit dem, was der Erkenntnis überhaupt gegeben ist. Das sind zwei ganz verschiedene Probleme. Von dem ersteren haben wir gesondert gehandelt (Kap. 4. c.), vom letzteren allein ist hier die Rede. Aber auch von ihm nur, sofern es dem Sinneszeugnis entstammt. Denn auch das ist keineswegs selbstverständlich; es gibt auch andere allgemeine Erkenntnisgegebenheit als die sinnliche. Aller Anschauungsinhalt, auch der aprioriſche, trägt Gegebenheitscharakter. Eine genaue Fassung der sinnlichen Gegebenheit ist nur möglich, wenn man sie aufs strengste von aller anderweitigen Gegebenheit unterscheidet.

Wenn man als allgemeinen Sinn der Erkenntnis festhält, daß sie nicht ein Erfinden oder Erzeugen ist, sondern ein Erfassen dessen, was unabhängig von ihr ohnehin besteht, so scheint in gewissem Sinne aller positive Erkenntnisinhalt den Charakter der Gegebenheit zu tragen. Die Bestimmtheiten eines seienden Gegenstandes müssen eben, sofern sie von einem Subjekt erfaßt werden, notwendig diesem irgendwie dargeboten sein. In diesem Sinne muß auch der Denkinhalt, sofern er nicht vage Phantasie ist, gegeben sein, ohne Unterschied, ob es sich um reale oder ideale Gegenstände handelt. In diesem weiten Sinne unterscheidet sich das Gegebene nur noch vom Intendierten, das wohl angestrebt, aber nicht zur Präsenz gebracht werden kann.

Es liegt auf der Hand, daß der Inhalt des Sinneszeugnisses in einem anderen und engeren Sinne gegeben ist als ein mathematischer Satz. Bei diesem ist nur das ideale Sein, bei jenem aber auch die *reale Wirklichkeit* des Gegenstandes mit gegeben. Die „Daß-Gewißheit" der ontologischen Realität unterscheidet beide Fälle in grundlegender Weise. Das Sinneszeugnis ist auf konkrete Wirklichkeit eines bestimmten Einzeldinges bezogen, die aprioriſche Einsicht nur auf ein allgemeines Schema möglicher Objekte. In aller Erkenntnis wirklicher Gegenstände ist daher *die Gegebenheit des Wirklichen als solchen Sache der Sinne*, sei es nun mittelbar oder unmittelbar, und gerade diese Gegebenheits-

Digitized by Google

weise macht das spezifisch aposteriorische Moment der Erkenntnis aus. Sinneszeugnis ist die gebende Instanz der eigentlichen, vollen Wirklichkeitsgegebenheit.

b) Der Unterschied des Gegebenen und des Vorhandenen.

Aber dieser Satz ist gleichfalls Mißverständnissen ausgesetzt und deshalb mit Vorsicht zu nehmen. Weil das Sinneszeugnis Wirklichkeitszeugnis ist, so glaubt man nun leicht, sinnliche Gegebenheit sei der Wirklichkeit gleichzusetzen, und das Wirkliche sei nichts anderes als das Gegebene. Kant hat diesem Irrtum Vorschub geleistet durch seine Bestimmung des Wirklichen als dessen, was mit den materialen Bedingungen der Erkenntnis (d. h. mit dem Sinneszeugnis) zusammenstimmt. Wäre dem so, so dürfte alle wissenschaftliche Bemühung um Erkenntnis des Wirklichen überflüssig sein. Man brauchte dann, um des Wirklichen habhaft zu werden, nur beim Sinneszeugnis stehen zu bleiben.

Tatsächlich ist das Wirkliche keineswegs das Erste und Unmittelbare, das sich dem sinnlichen Bewußtsein darbietet. Es ist viel eher das Letzte und Höchste zu nennen, auf dessen Erfassung alle Erkenntnisarbeit erst hinsteuert, und das sie in seiner ganzen Fülle niemals erschöpft. Die Wirklichkeit ist unendlich viel reicher als der Umfang des sinnlich Gegebenen. Das sinnlich Gegebene ist zwar immer Wirklichkeitszeugnis, aber es ist weder die volle Wirklichkeit selbst, noch ein vollgültiges Zeugnis von ihr, sondern entspricht auch inhaltlich immer nur einem engen Ausschnitt aus ihr. „Wirklich" im strengen, ontologischen Sinne ist immer nur das volle konkrete Sein des Gegenstandes, welches ganz gleichgültig dagegen ist, ob und wie weit es gegeben ist, oder überhaupt irgendwie erfaßt wird. Das Wirkliche als solches ist immer vorhanden und bildet daher einen Gegenstand möglicher Erkenntnis überhaupt; aber das Vorhandene als solches ist nicht das Gegebene, und Vorhandensein nicht Gegebenheit.

Der Seinsmodus der Wirklichkeit ist kein Erkenntnismodus. Er bedeutet kein Sein für ein Subjekt, sondern gerade ein von ihm unabhängiges Ansichsein. Das Subjekt faßt es immer als ein solches auf, auch da noch, wo es wirklich einen Bruchteil von ihm erfaßt. Das Erfaßtsein hebt eben die Unabhängigkeit des Ansichseins nicht auf. Das Gegebensein kann daher immer nur ein Aspekt des Wirklichen sein, ohne den dieses auch für sich besteht, niemals aber das Wirkliche selbst. Aristoteles hatte doppelt recht, ontologisch wie gnoseologisch, indem er das Wirkliche als Vollendung (Entelechie) bezeichnete; nicht das deiktische τόδε τι, sondern das σύνολον aller Bestimmtheiten ist das Wirkliche, und dieses ist zugleich die Endabsicht der Gegenstandserkenntnis.

Digitized by Google

Eine verhängnisvolle Quelle von Fehlern bildet hier die hergebrachte Anordnung der Modalitätsstufen, welche die Notwendigkeit als höchste, die Wirklichkeit aber ihr gegenüber als eine niedere Stufe ansieht. Seine Richtigkeit hat das nur innerhalb der Methodologie der Gesetzeswissenschaften, für welche die Einsicht, warum etwas so sein muß, wie es ist, tatsächlich mehr bedeutet als die bloße Einsicht, daß es so ist. Aber erstens ist die Gesetzeswissenschaft nicht identisch mit Erkenntnis überhaupt, und zweitens ist auch Erkenntnis nicht der letzte und ausschlaggebende Gesichtspunkt für die Seinsstufen des Gegenstandes. Gegenstandserkenntnis tendiert immer letzten Endes zurück auf das volle Konkretum, von dem das Sinneszeugnis zwar ausgeht, das es aber nicht entfernt erschöpft; wie denn auch ontologisch das Wirkliche die Notwendigkeit schon voraussetzt und in sich enthält. Was nicht notwendig ist, kann offenbar auch unwirklich sein; zum ontologischen Wesen der Wirklichkeit aber gehört es, daß etwas nicht zugleich unwirklich sein kann. Zugleich sein und nicht sein können, ist der ontologische Sinn der Möglichkeit. Was die Wirklichkeit über die Möglichkeit erhebt, ist ein Seinsmodus, der ihren Inhalt gleichsam beim Sein festhält, ihn zum Wirklichsein nötigt, ein Nicht-Unwirklichsein-Können. Das ist einzig die positive Notwendigkeit. Denn nicht unwirklich sein können heißt notwendig sein. Wirklichkeit schließt demnach ontologisch sowohl Möglichkeit als Notwendigkeit ein, ist also auch der letzteren gegenüber die höhere Seinsstufe[1]).

Alle Seinserkenntnis hat die Tendenz volle Wirklichkeitserkenntnis zu sein. Wäre Sinneszeugnis volle Wirklichkeitserkenntnis, so wäre das sinnlich Gebenene zugleich das Wirkliche. Das trifft aus vielen Gründen nicht zu. Was das naive Bewußtsein als gegeben hinnimmt, ist weit entfernt bloßes Sinneszeugnis zu sein; mannigfache Elemente apriorischer Erkenntnis sind mit hinein verwoben und gar nicht von ihm zu trennen. Der größte Teil der Erkenntniskategorien ist schon darin enthalten, denn diese sind es, wie die einfachste Analyse lehrt, was die unter sich heterogenen Sinnesdaten zur Einheit von Gegenständen, z. B. von „Dingen", zusammenschließt. Aber auch dieses kategorial Verwobene und Zusammengefügte ist nicht das Wirkliche, sondern nur inhaltlich ein Ausschnitt aus ihm. Und alles wissenschaftliche Streben ist ein Tendieren der Erkenntnis über diesen Ausgangspunkt hinaus zu vollerem Wirklichkeitserfassen. Auch die Gesetzeserkenntnis ist ein Umweg zu ihm. Die naive dingliche Objektivität ist ein praktisch bedingter

[1]) Den näheren Nachweis hierfür kann nur die Kategorienlehre erbringen; da er im gegenwärtigen Zusammenhang nicht geführt werden kann, so sei hier hingewiesen auf die einschlägige Untersuchung in des Verf. „Logische und ontologische Wirklichkeit", Kantstudien Bd. XX, 1915, S. 13—18.

Digitized by Google

Partialaspekt des Wirklichen, der zwar als Grundlage für das Bewußtsein ein relativ konstanter ist und auch da noch bestehen bleibt, wo er in seiner Bedingtheit und Beschränktheit längst durchschaut ist, aber mit dem Endziel der Erkenntnis keineswegs zusammenfällt. Denn hier gerade steht die Erkenntnis wirklich vor einer unendlichen Aufgabe, deren Lösung sie immer nur annähernd leisten kann.

Ist also nicht einmal die Fülle des naiv-konkreten Gegebenen dem Wirklichen gleichzusetzen, so kann das um so weniger von der bloß sinnlichen Gegebenheit gelten, die nur die letzten aposteriorischen Elemente derselben hergibt und auch die konkrete Dinglichkeit keineswegs erschöpft. Dennoch hat es einen ganz bestimmten, unbestreitbaren Sinn, das Sinneszeugnis als solches als gegeben im engeren Verstande zu bezeichnen. In ihm ist das Bewußtsein eben doch unmittelbar an den wirklichen Gegenstand gebunden, in ihm gibt sich der Gegenstand direkt dem Bewußtsein, während apriorische Einsicht nur allgemein erfaßt, was überhaupt von Gegenständen gilt, was also nur mittelbar dem wirklichen Gegenstande zukommt. Das kommt darin unverkennbar zum Ausdruck, daß die Sinnesdaten sich direkt auf den individuellen Gegenstand in seiner raumzeitlichen Einzigkeit beziehen und von keinem anderen als nur von ihm gelten. Individualerkenntnis hat ihren Gegebenheitscharakter nicht von den aprioriſchen Elementen her, die in ihr enthalten sind, sondern durchaus von den aposteriorischen; diese aber sind letzten Endes die Sinnesdaten. Gegebenheit im engsten Sinne ist daher nur die sinnliche Gegebenheit. Nur darf man sie nicht der Wirklichkeit gleichsetzen. Gegebenheit ist nur ein Anzeichen ontologischer Wirklichkeit. Sinneszeugnis ist Wirklichkeitszeugnis, aber nicht inhaltlich zureichende Wirklichkeitserkenntnis.

c) Die sinnliche Materie der Gegenstandserkenntnis.

In diesem Sinne bleibt es auch wahr, was die ältere Erkenntnistheorie über die Sinnesdaten lehrt: daß sie eine Art Materie der Gegenstandserkenntnis bilden. Nicht als wären in ihnen keine Formungen enthalten. Aber diese Formungen in ihnen sind von niederer Art gegenüber den komplexeren Einheiten der Gegenstandserkenntnis, z. B. der konkreten Dingvorstellung, die für das Bewußtsein ja auch konstant bleibt im Wechsel der Sinneseindrücke. Alle niedere Form ist nun zwar der höheren gegenüber Materie, d. h. sie bildet den Stoff, aus dem sich das Höhere formt; aber die Reihe der Formungsstufen ist — wenigstens innerhalb der Erkenntnis — eine begrenzte, und in den Sinnesdaten haben wir in bezug auf die Objekterfassung die primärste, niederste, nicht weiter zerlegbare Stufe.

Daß diese Materie sich unter Kategorien (sei es nun solchen der

Digitized by Google

Wahrnehmung, der Anschauung oder des Denkens) zu höheren Gebilden formt, kann wohl keinem Zweifel unterliegen; und daß in diesen Formungen — einerlei ob bewußt oder unbewußt — die eigentlich konkreten Repräsentationen der Gegenstände sich bilden, darf als Gemeingut der Erkenntnistheorie hingenommen werden. Was aber der größeren Vorsicht beim Hinnehmen bedarf, das sind die besonderen systematischen Ausprägungen, welche diesem Grundverhältnis gegeben worden sind. Jedenfalls sind hier alle hergebrachten Subjektivismen fernzuhalten, alle Deutungen der Formen als Begriffe, Urteile, Anschauungen oder Ideen. Denn zweifellos haben sie im Aufbau des objektiven Erkenntnisgebildes eine zunächst rein objektive Struktur, ebenso wie die Materie des Sinneszeugnisses durchaus objektiven Charakter trägt.

Das ist es auch, warum eine Theorie des „gebenden Aktes" niemals das Phänomen der Gegebenheit erklären kann — der sinnlichen so wenig als irgendeiner sekundären und komplexen Gegebenheit. Auch wenn man den Akt nicht direkt als Akt des Subjekts versteht, charakteristisch für ihn bleibt dann doch seine Immanenz; er kommt nicht vom transzendenten Objekt her und kann daher keine seiende Objektbestimmtheit vermitteln, sondern nur eine solche des immanenten Gebildes; es sei denn, es wäre erwiesen, daß es kein anderes Objekt gibt als das immanente. Erweise dieser Art sind aber allesamt Subreptionen, die den Standpunkt vor das Problem stellen und dadurch das eigentliche Erkenntnisproblem unterschlagen.

In gnoseologischer Schärfe muß das engere Gegebenheitsproblem immer dahin lauten: wie kann das Subjekt um das Objekt wissen, wenn dieses ihm nicht *auch material* in irgendeiner Weise *gegeben* ist, und zwar gegeben im transzendenten Sinne, „von außen her", d. h. von dem an sich seienden Objekt her? Und weiter: wie kann es ihm material gegeben sein, wenn es ihm doch in der Erkenntnisrelation selbst transzendent bleibt und keineswegs immanent wird? Muß dabei nicht notwendig entweder die Transzendenz oder aber die Gegebenheit selbst zum Schein werden? (Vgl. Kap. 6. b. 4.) Das erstere würde eine idealistische Abweisung des engeren Erkenntnisproblems bedeuten, das letztere eine skeptische Ablehnung des Phänomens der aposteriorischen Erkenntnis.

Eine wirkliche Lösung dieser Aporie kann die ontologische Behandlung ebensowenig bringen als irgendeine andere Theorie. Aber sie kann die Formulierung des Sachverhalts so fassen, daß in ihr der metaphysische Kern des Erkenntnisproblems zu seinem Recht kommt und weder die Transzendenz des Objekts noch die materiale Gegebenheit seiner sinnlich vermittelten Bestimmtheiten zum Schein herabgesetzt wird. Das ist es, was durch den oben entwickelten „ontologischen Sinn der Empfindung" zum Ausdruck kommt. Wenn Empfindung, ungeachtet

Digitized by Google

ihrer psychophysischen Irrationalität, dennoch auf einer seienden Grundrelation zwischen den Qualitäten des Objekts und denen der sinnlichen Repräsentation beruht, und diese Grundrelation ihren festen, für jeden Sinn identischen Modulus des Umsatzes besitzt, so besteht aller mutmaßlichen Unähnlichkeit zwischen Seinsqualität und Sinnesqualität zum Trotz doch eine unmittelbare und durch strenge Gesetzlichkeit gewisse Reaktion des sinnlichen Bewußtseins auf die in Frage stehenden Objektbestimmtheiten, und die sinnliche Materie der Gegenstandserkenntnis beruht auf einer festgefügten, wenn auch tief irrationalen Abhängigkeit von ihnen. Wie diese Abhängigkeit zu denken ist, bleibt ein ewiges Rätsel, welches durch Theorien wie die der Wechselwirkung oder Parallelität nur verdunkelt wird. Gerade die psychophysische Diallelität der Beziehung ist gefordert und auf Grund des vorliegenden Gehalts der Phänomene gar nicht zu umgehen. Aber die Formulierung derselben hat sich aller mechanistischen, psychologistischen oder sonstwie positivistischen Interpretation zu enthalten.

Auf diese Weise ist die materiale Gegebenheit in der Gegenstandserkenntnis kein Schein. Aber auch die Transzendenz dessen, was sich in ihr dem Bewußtsein gibt, ist kein Schein. Sondern das transzendente Objekt ist dem sinnlichen Bewußtsein gerade so weit „gegeben", als seine Qualitäten am Erkenntnisgebilde durch vertretende Qualitäten repräsentiert sind, die in eindeutiger Weise jenen zugeordnet sind. Dieser Sinn der materialen Gegebenheit macht die Gegeninstanz zur apriorischen Erkenntnis aus, welche ohne sie nur Gesetzeserkenntnis bliebe und niemals zur konkreten Gewißheit wirklicher Gegenstände gelangen könnte.

54. Kapitel. Die transzendente Identität in der Wahrnehmung.

a) Die Allgemeinheit der Sinnesqualitäten.

Tritt man nun in eine gewisse Distanz zur besonderen Eigenart des Sinneszeugnisses, seiner Gegebenheitsweise, festen Symbolik usw., so drängt sich sofort die funktionale Parallelstellung zur transzendenten Apriorität wieder auf. Man wird allem Gesagten zum Trotz den Gedanken nicht los, daß auch hier ein Identitätsverhältnis vorliege. Wahrnehmung ist doch auch Erfassen, Abbildlichkeit, Repräsentation, also Analogie; Analogie aber schließt partiale Identität schon ein.

Dem ist in der Diskussion der psychophysischen Grundrelation zu wenig Rechnung getragen. Wohl führt sie auf ein verborgenes „Identisches" hinaus, in dem ein „Analogon zur kategorialen Grundrelation" liegen sollte (Kap. 51. c.). Andererseits ergibt sich ein „identisches Gesetz des Umsatzes", oder der „durchgehend identische Modulus", der als

Digitized by Google

ein „Prius der Sinnlichkeit" immerhin ein transzendent apriorisches Moment ausmacht. Aber die letzteren Formulierungen betreffen eine andere Art Identität, eine solche, die bloß in der intersubjektiven Dimension spielt, nicht in der zwischen Subjekt und Objekt. Für die Formulierung eines wirklichen „Analogons" zur Identität der Kategorien aber ist noch kein Ansatz gemacht. Die Frage ist: wie wäre der Ansatz zu machen? Und mit welchen Schwierigkeiten wäre zu rechnen?

Man begibt sich damit in ein Labyrinth von Fragen.

Zunächst: wenn auch hier transzendente Identität herrschen sollte, müßte dann nicht die Identität inhaltlich die von Gesetzlichkeiten sein? Und würde dann nicht einfach die kategoriale Grundrelation sich auf die aposteriorische Erkenntnis erstrecken und sie in die apriorische einbeziehen? Und müßte dann nicht weiter die aposteriorische Erkenntnis auch zum Erfassen eines Allgemeinen werden? Das hieße, daß sie ihren spezifischen an die Gegenwart des individuellen Gegenstandes gebundenen Charakter der Einmaligkeit und Einzigkeit verlöre.

Das Letztere nun ist offenbar unmöglich. Es würde dem Phänomen widersprechen. Denn Wahrnehmung ist spezifisches Einzelzeugnis vom Einzelgegenstande (dem Fall), ohne Bewußtsein des mit anderen Fällen Gemeinsamen. Desgleichen wäre die Zufälligkeit und das Wirklichkeitszeugnis dabei unverständlich. Denn in der allgemeinen Einsicht sind wirkliche und unwirkliche Fälle ohne Unterschied zusammengefaßt. Und so hätten wir kein spezifisches Zeugnis vom Vorhandensein und der Sonderbestimmtheit des Einzelobjekts. Die Erkenntnis wäre wieder monistisch aus einem „Stamm".

Dennoch ist im Phänomen etwas, was dem entspräche. Im Sinneszeugnis ist auch Allgemeines. „Rot" ist immer dasselbe, objektiv und subjektiv identisch: an allen roten Dingen und für alle sehenden Subjekte. „Rot" ist also allgemein, ungeachtet seiner Differenzierung nach Intensitäten und Nuancen. Denn jede Differenz und jede Nuance ist wieder ebenso allgemein. Ebenso ist es mit „eis", „sauer", „kühl", „hart". Es gibt keine Sinnesqualität, die an sich individuell wäre; alle sind allgemein. Diese Einsicht ist alt; Aristoteles hatte sie (ἡ δὲ αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστιν, Anal. post. 100b.), ebenso Hegel in der „Phänomenologie".

Es ist also falsch, daß die Individualität des Wahrgenommenen auf der Individualisierung der Sinneselemente beruht. Die Frage aber ist nun: wie reimt sich das mit dem Charakteristikum der aposteriorischen Erkenntnis, daß diese als solche eben doch Erkenntnis des Einzelfalles als solchen ist? Besteht hier ein Widerstreit? Oder handelt es sich um ein Ineinander von Allgemeinheit und Individualität in zweierlei ver-

Digitized by Google

schiedenem Sinn? In letzterem Fall aber wäre zu fragen: wie vereinigt sich in einer und derselben Erkenntnisinstanz Gesetzlichkeit und Allgemeinheit mit Zufälligkeit und Individualität?

b) Die Elemente und ihre Konstellation in der Wahrnehmung.

Um beim letzteren zu beginnen: Gesetzlichkeit und Allgemeinheit einer Erkenntnis ist noch nicht notwendig Erkenntnis einer Gesetzlichkeit und Allgemeinheit (Gesetzeserkenntnis). Erst eine solche aber trüge den Charakter aprioriſcher Erkenntnis. Aposterioriſche Erkenntnis kann Gesetzlichkeit haben, ohne Gesetzeserkenntnis zu sein. Ja, ihr Inhalt kann (in den Elementen) tatsächlich *allgemein sein, ohne daß sie selbst deswegen Erkenntnis eines Allgemeinen wäre*. In der aprioriſchen Erkenntnis wird das Allgemeine und Gesetzliche als solches erkannt; es wird für eine unbegrenzte Reihe von Objekten antizipiert, und zwar mit dem Bewußtsein dieser Unbegrenztheit der Reihe. Logisch spricht sich das in der für aprioriſche Erkenntnis charakteriſtiſchen Form des allgemeinen Urteils aus (a- und e-Urteile). Das Allgemeine, oder richtiger die Allgemeinheit, ist hier selbst Gegenstand der Erkenntnis. Die Einsicht ist Einsicht der Notwendigkeit.

In der aposterioriſchen Erkenntnis aber wird die Allgemeinheit des Zukommens (daß P allen oder auch nur vielen S zukommt) gar nicht erkannt. Daß die erkannte Beschaffenheit P tatsächlich vielen oder allen Fällen einer gewissen Gruppe gemeinsam ist, spielt für diese Art Erkenntnis keine Rolle. Das wird erst bemerkt, wenn der gleiche Zug P an anderen Fällen wiederkehrt, resp. in ähnlichen Fällen fehlt, d. h. wenn die anderen Fälle auch schon gegeben sind, und zwar ebenso a posteriori gegeben sind. Erkannt wird also zwar *ein Allgemeines*, aber *nicht „als" Allgemeines*, sondern als Individuelles, d. h. nur als im gegebenen Fall vorliegend.

Das objektiv Allgemeine ist also hier gerade die Bestimmtheit eines Individuellen, Einzigen. Und nur als eine solche meint es das wahrnehmende Bewußtsein. Die Gleichartigkeit mit der Bestimmtheit anderer Fälle ist zwar vorhanden und gehört — wie aus anderen Gründen ersichtlich — sogar zu den Bedingungen der Möglichkeit der Sinneswahrnehmung; die Symbolsysteme der Sinnlichkeit sind eben begrenzt, „sparsam", starr, ohne Anpassungsfähigkeit, sie erfinden nicht für jeden Fall neue Qualitäten und Reaktionsweisen, und in diesem Sinne allein sind die Qualitäten Rot, grün, süß, sauer allgemein. Aber diese Bedingung der Wahrnehmung ist als solche im wahrnehmenden *Bewußtsein* nicht vertreten. Sie bleibt hinter ihm latent, kommt nicht mit zur Einsicht. Erst das vergleichende Bewußtsein hebt sie heraus, dieses aber ist nicht mehr wahrnehmendes Bewußtsein.

Digitized by Google

Damit stimmt die psychologische Tatsache überein, daß diese Allgemeinheit nur die Elemente der Wahrnehmung betrifft, nur die einzelnen Sinnesqualitäten selbst. Diese aber bleiben als solche — d. h. in ihrer Selbständigkeit — gerade unterhalb der Bewußtseinsschwelle, und erst die psychologische Theorie hebt sie durch künstliche Isolierung heraus. Unmittelbar gegeben sind dagegen immer nur Empfindungskomplexe, Konstellationen von mannigfachen Qualitäten, in denen schon Relationen, Kontrastwirkungen, gegenseitige Bedingtheiten und Komplexstrukturen mit enthalten sind. Diese erst machen den eigentlichen Wahrnehmungsgehalt aus, so wie er im wahrnehmenden Bewußtsein vorzufinden ist.

Diese Konstellationen sind aber nicht mehr von gleicher Allgemeinheit, oder auch nur Gleichartigkeit. In ihnen gerade waltet die höchste, minutiös differenzierte Mannigfaltigkeit. Sie sind tatsächlich von Fall zu Fall andere, sind individuell. Und da nur sie das unmittelbar Gegebene sind, so gilt der Satz, daß im unmittelbar Gegebenen der Wahrnehmung das immerhin vorhandene Gleichartige als solches durchaus sekundär ist.

Und selbst wo nun hier nachträglich durch Vergleich das empirisch gegebene Gleichartige zum Bewußtsein kommt, erreicht es auf diesem Wege doch niemals den Charakter streng einsichtiger Allgemeinheit und Gesetzlichkeit. Die über der wirklich strengen, aber nicht erfaßten Allgemeinheit und Gesetzlichkeit der Empfindungselemente sich erbauenden Wahrnehmungskomplexe sind eben durchaus individuell, einzig, einmalig. Und sie allein sind a posteriori „gegeben".

Nicht ebenso latent bleibt in der Wahrnehmung die subjektive Allgemeinheit, die Intersubjektivität, die Geltung für alle Wahrnehmenden. Der Wahrnehmende meint sie unwillkürlich mit; das gehört zu seinem unbedingten Für-wahr-Nehmen des Wahrgenommenen. Er glaubt, daß, was er sieht, allgemein sichtbar ist. In Wahrheit freilich ist gerade diese Allgemeingültigkeit des Wahrgenommenen eine beschränkte, und darin besteht die sog. „Relativität" und „Subjektivität" der Wahrnehmung. Nichtsdestoweniger besteht Intersubjektivität in gewissen Grenzen zu recht. Und in diesen Grenzen ist das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit berechtigt.

c) Vermittelte transzendente Identität der Konstellationen.

Diesem Sachverhalt im Phänomen der Wahrnehmung entspricht die theoretische Sachlage in der psychophysischen Grundrelation. Sie muß ihm offenbar entsprechen, denn sie ist nichts als die hypothetische Aufrollung der Bedingungen, auf denen das Phänomen beruht; und eindringen können wir in diese Bedingungen gerade nur so weit,

Digitized by Google

als wir die Differenzierung der Tatsachen im Phänomen durchschauen.

Nun besteht hier, wie gezeigt wurde, offenbar eine feste, *identische Gesetzlichkeit der Zuordnung* zwischen elementarer Sachbeschaffenheit und Wahrnehmungselement (etwa zwischen einer bestimmten Oberflächenbeschaffenheit des Körpers und dem Rot). In dieser Gesetzlichkeit steckt die *doppelte Identität* und Allgemeinheit: 1. die intersubjektive für alle Wahrnehmenden und 2. die objektive, d. h. das Entsprechen zwischen Gleichartigkeit der Sachstrukturen und Gleichartigkeit der Sinnesqualitäten.

Die letztere aber ist keineswegs „transzendente Identität" im eigentlichen Sinne, wie etwa bei den Kategorien des Seins und des Erkennens. Sie bedeutet nur Zuordnung, Entsprechung, Repräsentation, Symbolverhältnis, nicht aber Analogie, nicht Ähnlichkeit der Strukturen selbst. Das wirklich Identische liegt hier gar nicht in der Dimension des transzendenten Aktes (der Erkenntnisrelation), sondern ausschließlich innerhalb der ontischen Sachstrukturen untereinander einerseits, und innerhalb der allemal wiederkehrenden Sinnesqualitäten untereinander andererseits. Diese beiden heterogenen Gleichartigkeiten sind aber *ihrerseits nicht wieder durch Identität verbunden* — auch durch keine partiale, etwa Analogie —, sondern ausschließlich durch eben jene Zuordnung, Entsprechung, kurz *nur durch ein Symbolverhältnis*. Und dieses schließt gerade dort, wo es hohe Vollkommenheit erreicht, jede Homogeneität aus.

Die Gesetzlichkeit der Zuordnung hat also — ähnlich wie die der Kategorienidentität — eine durchgehende, übergreifende Übereinstimmung *zur Folge*; sie selbst aber *ist* keine solche durchgehende Übereinstimmung. Die Zuordnung nämlich hat „zur Folge", daß am Bilde im Subjekt *analoge* (patial identische) *Konstellationen* entstehen wie im Objekt. Nur sind es am Bilde *Konstellationen ganz anderer Elemente* als im Objekt. So entsteht mittelbar allerdings transzendente Strukturidentität in Objekt und Subjekt; aber die Identität besteht nicht zwischen den beiderseitigen Elementen, sondern *ausschließlich zwischen den beiderseitigen Konstellationen als solchen*.

Man darf also wohl sagen, die Identität beruhe mittelbar dennoch auf dem Modulus des Umsatzes; denn auf ihm beruht die Gesetzlichkeit der Zuordnung, die ihrerseits wiederum die partiale Identität der Konstellation im Wahrnehmungskomplex mit der Konstellation im Qualitätenkomplex des Dinges vermittelt. Da aber der Modulus in der irrationalen Tiefenschicht steckt, die das Einheitswesen hinter der psychophysischen Zweiheit bildet, so liegt die Konsequenz nah, daß in

Digitized by Google

der psychophysischen Grundrelation doch auch eine partiale Identität verborgen liege, die wieder — ähnlich wie die kategoriale — in einer allgemeinen Gesetzlichkeit wurzelt. Das Phänomen ist in diesem Punkt ergiebig an Hinweisen. Nicht die Aristotelische Allgemeinheit der Sinnesqualitäten allein fällt hier ins Gewicht, sondern ebenso die Tatsache, daß es ein Apriori der Wahrnehmung gibt: die unabhängig von aller Erfahrung erfaßbaren Gesetze der Affinität, des Komplementärverhältnisses, der qualitativen Distanz, der Periodizität und Abwandlungsdimensionalität.

Man könnte sich nun versucht sehen, weiter zu schließen: soweit Apriorität reicht — und die Grundverhältnisse der Symbolsysteme sind aprioriſch — muß kategoriale Grundrelation und partiale Identität der Kategorien reichen. Es müßte sich dann also das Kategorienverhältnis weiter hinab und in das Sinnesgebiet hinein erstrecken, als sich bei der Diskussion der aprioriſchen Erkenntnis voraussehen ließ: es müßte das Sinnesgebiet mit gewissen allgemeinen Gesetzlichkeiten durchsetzen, und zwar unbeschadet der Autonomie und Individualität der Wahrnehmung. Und das brauchte keine Inkonsequenz zu sein, kategoriale Grundrelation würde auch hier nur aprioriſche Erkenntnis bewirken, das Apriori der Sinnlichkeit. Aposterioriſche Erkenntnis ist eben von aprioriſcher bis in die Wurzeln durchsetzt; nicht in dem Sinne bloß, daß sie tatsächlich immer schon überbaut ist durch Synthesen der Anschauung, sondern noch primärer darin, daß auch die letzten, nur künstlich isolierbaren Elemente in ihr selbst bereits allgemeine Züge tragen, die als solche vor aller Wahrnehmung dem Bewußtsein feststehen. Die Elemente eben sind allgemein, desgleichen ihre Elementarverhältnisse; erst die Konstellationen sind individuell. Das Individuelle also hat auch hier das Allgemeine zur Voraussetzung.

Es ist wahr, eine solche Erweiterung der kategorialen Grundrelation würde die Autonomie der aposterioriſchen Erkenntnis nicht aufheben. Wie tief sie sich auch in das Sinnesgebiet hinein erstrecken mag, es bliebe immer ein nichtaprioriſcher Rest übrig, der in ihrer Gesetzlichkeit nicht aufginge. Wie groß oder klein der Rest wäre, darauf käme es nicht an. Es bliebe immer ein spezifisch Anderes übrig, ein Wissen um Realität, Vorhandensein, Wirklichkeit.

Dennoch ist der ganze Schluß falsch. Die Hauptsache ist in ihm übersehen. Diejenige aprioriſche Erkenntnis, die in der Tat in der Sinneswahrnehmung enthalten ist, ist keine transzendent aprioriſche. Sie betrifft nur die in den Symbolsystemen als solchen waltenden Verhältnisse, nicht deren Beziehung zum Realen, also auch nicht das Symbolverhältnis selbst; denn dieses besteht im Verhältnis zwischen Dingbeschaffenheit und Sinnesqualität. Das Apriori der Sinnlichkeit

Digitized by Google

hat mit kategorialer Grundrelation nichts zu tun; es ist nur intersubjektiv aprioriſch, betrifft nur das Erkenntnisgebilde als ſolches, nicht ſeine Übereinſtimmung mit dem Gegenſtande. A priori läßt ſich eben nur erkennen, wie Rot und Grün überhaupt zueinander ſtehen, nicht aber ob ein beſtimmter Gegenſtand rot oder grün iſt.

Und andererſeits iſt die wirklich transzendente partiale Identität der Konſtellationen keine aprioriſche. Sie iſt überhaupt keine primäre Identität der beiderſeitigen Geſetzlichkeiten (denn gerade dieſe ſind grundverſchieden), ſondern nur eine ſekundäre, vermittelte. Während in der kategorialen Grundrelation die direkte Beziehung fehlt, ſtatt ihrer aber die Geſetzlichkeit eine gemeinſame iſt, fehlt hier umgekehrt die gemeinſame Geſetzlichkeit, und an ihrer Stelle waltet direkte Beziehung der Abhängigkeit vom Gegenſtande zum Erkenntnisgebilde, eine Determination sui generis, die ſich ſchematiſch betrachtet als ein Symbolverhältnis darſtellt. Das iſt der Grund, warum ſich die ſpezifiſche Konſtellation der Sinnesqualitäten in einem beſtimmten Wahrnehmungskomplex a priori nicht gewinnen läßt. Ihre partiale Identität mit der Konſtellation der Dingbeſchaffenheiten iſt eine von Element zu Element durch transzendente Zuordnung vermittelte. Die Wahrnehmungselemente ſind in der Dingwahrnehmung beiſammen, weil die ihnen transzendent entſprechenden und zugeordneten realen Beſchaffenheitselemente im Dinge beiſammen ſind. So kommt es nachträglich freilich zu einer transzendenten Strukturidentität. Aber ſie iſt keine aprioriſche. Die „Nachträglichkeit" eben oder die Vermittlung durch die Zuordnung der Elemente iſt der genaue Sinn der „Apoſteriorität". Daher die Bedingtheit der Wahrnehmung durch exiſtenzielles Vorhandenſein und reale raumzeitliche Gegenwart des Einzelgegenſtandes.

d) Die Momente des ſpezifiſch Apoſterioriſchen in der Wahrnehmung.

Man kann alſo jedenfalls nicht ſagen, daß in der pſychophyſiſchen Grundrelation — wie ſie auch immer in Wahrheit beſchaffen ſein mag — ein transzendentes Identitätsverhältnis zugrundeliege; wohl aber umgekehrt iſt zu ſagen, daß ein ſolches aus ihr hervorgeht, in die Erſcheinung tritt. Dem entſpricht es, daß die hier auftretende partiale Strukturidentität keine allgemeine iſt, ſondern immer nur ſtreng individuell für den Einzelfall gilt; und zwar eine „objektiv individuelle" — nicht von Subjekt zu Subjekt, ſondern von Fall zu Fall eine andere. Dieſe objektive Individualität verträgt ſich daher ſehr wohl mit einer gewiſſen, wenn auch nicht unbedingt ſtrengen ſubjektiven Allgemeinheit (Interſubjektivität). Auf die Zufälligkeit und Einzig-

Digitized by Google

artigkeit des Falles selbst kommt es in der aposteriorischen Anschauung an, nicht auf die individuelle Abweichung der Auffassung des Falles — die freilich hier wie überhaupt in aller Erkenntnis waltet, aber immer nur die Bedeutung der Relativität, der funktionalen Schwankung hat. Jene objektive Individualität ist dem aposteriorischen Erfassen als solchem wesentlich; die subjektive aber ist ihm unwesentlich, ein Moment der Störung, des Irrtums. Die Repräsentation des Gegenstandes ist hier notwendig Repräsentation des Einzigartigen als solchen — daher die partial identische Wiederkehr der Konstellation am „Bilde" des Gegenstandes in der Wahrnehmung — aber sie ist nicht notwendig einzigartige Repräsentation (in der Dimension der Pluralität wahrnehmender Subjekte).

Wollte man in der Theorie auch diese objektiv individuelle Identität auf kategoriale Grundrelation zurückführen, so würde man die letztere zu einer totalen Identität der Kategorien umstempeln und dadurch alle Erkenntnis zu aprioriſcher Erkenntnis machen, was beides, wie gezeigt wurde, dem Phänomen widerspricht. An sich ist das freilich denkbar. Ein reiner Apriorismus dieser Art könnte daran wenigstens einseitig seine Stütze finden, daß der reale Gegenstand eben doch durchgehend von Prinzipien (seinen Realkategorien) bestimmt sein muß, so daß auch die individuellsten, komplexesten unter seinen „wahrnehmbaren" Beschaffenheiten immer noch rein kategoriale Bestimmtheiten sind. Auf der Seite des Gegenstandes ist an einer solchen durchgehenden Verflochtenheit der Kategorien (*συμπλοκή*) kaum zu zweifeln. Die Komplementärbedingung aber für einen reinen Apriorismus wäre, daß dieselbe auch auf der Seite des Subjektes, in der Erkenntnis, d. h. genauer, am Erkenntnisgebilde stattfände. Dazu aber müßten wir einen Erkenntnisapparat haben, in dem das durchgehende Kategoriengeflecht bis ins Minutiöseste wiederkehrte. Es müßte tatsächlich eine absolut totale Identität der Kategorien herrschen, und zwar allein herrschen, ohne Gegeninstanz. Das bedeutete aber, daß wir den „infiniten" oder „intuitiven" Verstand haben müßten. Hieran muß jede Theorie dieser Art scheitern.

Für eine solche Theorie trifft eben wohl die objektive, aber nicht die subjektive Grundbedingung zu. Und das genügt nicht. Die Gegenstände der Erkenntnis sind freilich so beschaffen, daß sie auch in ihrer Individualität aprioriſch erkannt werden könnten — und das ist es, was Leibniz verführte —, wenn nämlich es einen genügend intuitiven Verstand dafür gäbe — und das war es, was Leibniz annahm. Aber der einzige Verstand, den wir kennen, der unserige, ist nicht so beschaffen. In ihm kehrt nicht die Totalität der Bedingungen wieder, nicht die ganze Reihe der Seinskategorien ist in ihm vertreten, folglich

Digitized by Google

auch nicht die vollständige Kategorienverflechtung, in der allein die individuellen Bestimmtheiten des Gegenstandes konstituiert sind. Darum ist die transzendente Identität keine durchgehende, darum ist nicht Ähnlichkeit, Analogie, Gleichartigkeit, zwischen elementarer Gegenstandsbeschaffenheit und Wahrnehmungselement. Und darum setzt in der empirischen Anschauung eine Repräsentation anderer Art ein, die nicht im Kategorienverhältnis wurzelt: ein bloßes Symbol- oder Zuordnungsverhältnis.

Die Konsequenz aber ist diese. Elemente wie Gesetze sind allgemein; erstere weil sie feste, stehende Symbole sind, letztere, weil sie die Notwendigkeit von Prinzipien haben. Die Gegebenheit der Elemente aber, sowie ihre Konstellation im Einzelfall sind individuell (ebenso wie die kategoriale Verflochtenheit auf der Seite des Gegenstandes im Einzelfall). Die Gegebenheit ist es, weil überhaupt Gegebenheit als solche einmalig ist (auch wenn sie Gegebenheit eines Allgemeinen ist), die Konstellation aber weil sie auch objektiv-inhaltlich nicht allgemein „ist" und also als diese spezifische, die sie ist, auch in keiner zweiten Gegebenheit wiederkehren kann.

Es stecken hiernach in der Sinneserkenntnis zwei Träger des eigentlich Aposteriorischen (vom Einzelfall her Bedingten), und beide liegen nicht in den Elementen als solchen, so wenig wie im Gesetzlich-Allgemeinen: 1. der Gegebenheitsmodus als solcher, an dem zugleich das Realitätszeugnis hängt, und 2. das spezifische Zusammentreffen der Elemente, an dem die qualitative Individuation des Gegebenen für das wahrnehmende Bewußtsein hängt.

Diese beiden Momente gehen auch in einem spekulativ erweiterten Begriff des Apriorischen nicht auf, ebenso wie sie dem immanenten „A priori der Wahrnehmung" und seinen Gesetzlichkeiten als etwas ganz Heterogenes gegenüberstehen. Ersterer bringt es auch in äußerster Ausdehnung nicht zum Realitätszeugnis; das A priori der Wahrnehmung aber betrifft nur die Verhältnisse zwischen den an sich allgemeinen Sinnesqualitäten, erstreckt sich also weder auf ihre spezifische Konstellation noch auf ihr Auftreten oder Ausbleiben im Einzelfall.

e) Übersicht und Disposition der Momente.

Es erübrigt nun noch, die Momente zusammenzustellen, in denen sich transzendente Identität zeigt. Es ist bereits klar geworden, daß in der aposteriorischen Erkenntnis nichts ist, was auf solcher Identität basiert wäre; die Rolle der „Grundrelation" fällt ihr also hier in keiner Beziehung zu. Wohl aber tritt sie als „vermittelte" in die Erscheinung. Und das ist nicht gleichgültig, sofern der allgemeine Charakter der Er-

Digitized by Google

kenntnisrelation — das „Erfassen", die Repräsentation, das Abbildverhältnis — darin zum Ausdruck kommt. Es sind hier vier Punkte zu unterscheiden; zwei betreffen die Elemente, zwei die zwischen ihnen waltenden Verhältnisse.

1. Die Elemente der Wahrnehmung, die Sinnesqualitäten selbst, als die allgemeinen, über denen sich erst alle Individuation erhebt, zeigen als solche gar keine transzendente Identität. Am realen Gegenstande „entspricht ihnen wohl etwas, aber ohne Ähnlichkeit, Analogie. Nur die Zuordnung, das Symbolverhältnis waltet hier, nicht Übereinstimmung. In der Konstanz der Zuordnung steckt freilich eine Identität, aber keine transzendente; sie ist nur die Identität der Bezogenheit selbst, aber einer Bezogenheit von durchaus nicht-Identischem, wahrhaft Heterogenem. Hier haben wir also ein Allgemeines, das zwar transzendent bezogen ist, aber als solches nicht transzendent identisch ist. Die Elemente stehen schlechterdings außerhalb der Reichweite transzendenter Übereinstimmung überhaupt. Sie sind dasjenige, worin die ganzen Sphären des Subjektes und des Objektes (Bewußtsein und Ding) am radikalsten verschieden sind.

2. Die Gegebenheit oder das Auftreten des Elements im Einzelfall, ist, weil durch das reale Vorhandensein des Gegenstandes bedingt, notwendig ebenso individuell wie dieser selbst. Aus demselben Grunde aber ist klar, daß hier transzendente Identität vorliegt. Sie besteht darin, daß mit dem Auftreten der bestimmten Beschaffenheit am Gegenstande, auch die im Symbolverhältnis korrespondierende Sinnesqualität im Bewußtsein auftritt. Da aber das letztere Auftreten vom ersteren abhängig und durch psychophysische Grundrelation schon vermittelt ist, so ist die transzendente Identität des Auftretens eine sekundäre. Hier haben wir es also mit einem Individuellen zu tun, das wohl transzendent identisch „ist" (nämlich sofern man nur die Identität des Auftretens, nicht die des Inhalts meint), aber deswegen doch nicht auf transzendenter Identität „beruht".

3. Das A priori der Sinnlichkeit wiederum ist allgemein, besteht aber nur auf der Subjektseite, am Erkenntnisgebilde. Die Beziehungsgesetze der Sinnesqualitäten haben mit solchen der Gegenstandsqualitäten an sich nichts zu tun. Der Komplementärcharakter von Rot und Grün z. B. hat im Verhältnis der Wellenlängen und Schwingungszahlen kein Gegenstück. Etwas anders liegt die Sache schon im Bereich des Gehörsinnes, wo das Harmonieverhältnis von Oktave, Quinte usw. auch in den Schwingungszahlen als mathematisches Verhältnis wiederkehrt, zwar nicht als dasselbe, aber doch als etwas vergleichbares. Geschmacks- und Geruchssinn stehen in dieser Beziehung dem Gesichtssinn nahe, Tast-, Muskel- und Drucksinn dem Gehörsinn. Wenn also hier in ein-

Digitized by Google

zelnen Symbolsystemen eine gewisse Analogie der waltenden Verhältnisse mit denen des Realen auftritt, so ist das ein Ausdruck der Angepaßtheit dieser Systeme an bestimmte Ausschnitte aus der Mannigfaltigkeit des Realen. Unter allen Umständen aber ist diese Angepaßtheit gegen die Apriorität als solche indifferent. Denn diese ist zwar eine objektive, aber doch durchaus nur von den Sinnesqualitäten geltende, und in diesem Sinne eine immanente. Wir haben also hier ein *Allgemeines* (Gesetzlichkeit), das wohl akzessorisch transzendente Identität haben kann, aber doch von sich aus *keineswegs ein transzentent identisches* ist, geschweige denn auf transzendenter Identität beruhte.

4. Anders schließlich, oder vielmehr umgekehrt in beiderlei Hinsicht, ist es mit *den Konstellationen*, in denen die Elemente auftreten. Sie sind es, auf die es in der Wahrnehmung am meisten ankommt, und zugleich das allein unmittelbar Bewußte in ihr, wenn auch ihre Komplexheit als solche nicht mit bewußt ist. Sie tritt als geschlossene Einheit auf, das Spezifische des Komplexes aber gibt ihr die Individualität. So ist sie verschieden von Fall zu Fall — und zwar in Abhängigkeit vom realen Fall. Diese Abhängigkeit aber zeigt im Resultat die Form einer partialen transzendenten Identität. Denn allemal entspricht hier einem besonderen Komplex von Gegenstandsbeschaffenheiten ein — wenn auch in den Elementen gänzlich heterogener und in diesem Sinne inhaltlich anderer — so doch strukturell sehr wohl vergleichbarer und in diesem Sinne „analoger" Komplex von Sinnesqualitäten. Die Konstanz des transzendenten Symbolverhältnisses bringt die Analogie zustande. Hier zeigt sich das Paradoxe, daß gerade das Individuellste in der Wahrnehmung, nämlich *das eigentlich qualitativ Individuelle* an ihr (denn das Auftreten des Elements ist individuell im Sinne der Einzeltatsache) den Charakter eines entschieden *transzendent Identischen* hat; und zwar wiederum, und hier erst recht, ist die transzendente Identität eine sekundäre, vermittelte, durch das Geheimnis der psychophysischen Grundrelation bedingte. Kategoriale Grundrelation könnte solche Identität nicht tragen; sie kann immer nur Allgemeines mit Allgemeinem verbinden. —

Hält man diese vier Punkte zusammen, so ergibt sich, daß das transzendente Identitätsverhältnis, soweit es in der aposteriorischen Erkenntnis auftritt, nicht dort zu suchen ist, wo man es in erster Linie wohl erwartet, im Allgemeinen. Denn weder in den Elementen noch in deren Verhältnisgesetzen ist es anzutreffen. Es liegt gerade und *ausschließlich im Individuellen*: im Auftreten der Elemente und in der jedesmaligen Eigenart der Konstellation. In beiden Fällen aber ist es ein sekundäres, d. h. ein durch eine transzendente Funktion ver-

Digitized by Google

mitteltes, die selbst etwas ganz anderes als Identität ist. Von hier aus läßt sich der Unterschied kategorialer und psychophysischer Grundrelation deutlicher sehen als von der Analyse der Relation selbst aus: jene ist selbst von Grund aus ein transzendentes Identitätsverhältnis, diese aber ist es nicht, führt aber wohl mittelbar auf ein solches hinaus, sofern nämlich sie auch ein Erfassen, Abbildlichkeit, Repräsentation zuwege bringt. Denn alle Erkenntnis überhaupt hat notwendig etwas vom Charakter transzendenter Identität. Aber nur bei der aprioriischen liegt es in der Grundrelation.

IV. Abschnitt: Das Problem der Wahrheit.

55. Kapitel.
Begriff und ontologisches Wesen der Wahrheit.

a) Abgrenzung des transzendenten Wahrheitsbegriffs.

Wahrheit ist ausschließlich Sache der Erkenntnis, und zwar aller Erkenntnisstufen und Schichten, des Denkens und Urteilens sowohl als der Wahrnehmung, Vorstellung und Empfindung. Man kann natürlich auch von „Wahrheit der Rede" sprechen, die außer von der Erkenntnis auch noch vom Willen abhängt. Aber das ist nicht mehr Wahrheit im eigentlichen Sinne, sondern Wahrhaftigkeit, die ja auch sehr wohl ohne Wahrheit bestehen kann. Wahrhaftig ist die Rede dessen, der überzeugt ist, die Wahrheit auszusprechen; wahrhaftige Rede kann also unwahr sein, wie auch unwahrhaftige sehr wohl ungewollt die Wahrheit treffen kann. Der Wille zur Wahrheit hat sein alleiniges Kriterium in der Echtheit der Überzeugung, also in einem bloß inneren, subjektiven Verhältnis zu dem, was für wahr gehalten wird. Das Erkenntnisproblem aber meint die objektive Wahrheit der Ansicht, der Meinung, der Überzeugung selbst. Die aber ist einzig Sache der Einsicht als solcher, unabhängig davon, ob ein Wille besteht, sie im Wort zu vertreten oder nicht.

Aber nicht nur der sittliche Sinn der Wahrhaftigkeit ist hier vom gnoseologischen Sinn der Wahrheit zu unterscheiden. Ein Wertcharakter haftet der Wahrheit auch innerhalb des rein theoretischen Interessengebiets an. Alles Erkenntnisstreben geht eben auf Ermittelung von Wahrheit. Man kann diesen Wertcharakter ins Zentrum der Betrachtung rücken und von seinem Gesichtspunkt aus das ganze Erkenntnisphänomen betrachten; dabei verschiebt sich das Gesamtbild, das theoretische Problem wird in ein praktisches, die Erkenntnistheorie in eine normative Wissenschaft verwandelt. Und dabei wird das eigentliche Grund-

Digitized by Google

problem verfehlt. Denn unabhängig davon, was Wahrheit wert ist, und wie sich ihr Wert etwa zu anderen Werten verhält, besteht die Frage, was sie ist und wie es ein Bewußtsein von ihr geben kann. Nur mit der letzteren hat es das engere Erkenntnisproblem zu tun. Es läßt die Wertfrage unangetastet liegen; es kann das tun, weil die Frage nach Wesen und Möglichkeit des Wahrheitsbewußtseins auch zu Recht bestände, wenn Wahrheit ein Unwert wäre. Das Phänomen des Wahrheitsbewußtseins würde auch dann seine theoretische Erklärung beanspruchen.

Die Wahrheit ist aber auch sonst nicht Sache der „Erkenntnis" in jeder Bedeutung des Wortes, sondern nur im Sinne des engeren Erkenntnisproblems. Sie hat mit der psychologischen Seite der Erkenntnis nichts zu tun, bezieht sich nicht auf den Akt oder den Prozeß, sondern einzig auf den Inhalt. Und auch auf den Inhalt nicht in jeder Hinsicht, nicht sofern er für sich besteht und eigenen inneren Gesetzen folgt, d. h. nicht auf das Logische an ihm, sondern nur sofern er bezogen ist auf ein anderes außer ihm, das als sein Objekt unabhängig von ihm besteht. Wahrheit ist nicht eine logische, noch auch sonst eine Qualität des Inhalts, sondern seine Übereinstimmung mit dem realen Gegenstande, also eine die Immanenz transzendierende Relation. Von diesem „transzendenten Wahrheitsbegriff" allein, im Gegensatz zur immanenten Wahrheit, die vielmehr nur „Richtigkeit" ist (vgl. Kap. 9. d.), haben wir hier zu handeln. Auf ihn bezieht sich die Aporie des Kriteriums.

Um so wichtiger ist es aber sich hier auch gegen das umgekehrte Extrem zu sichern. Wahrheit hat zwar einen ontologischen Sinn, weil sie in Beziehung auf die seiende Sache besteht, aber sie ist als solche nicht eine ontologische, sondern eine rein gnoseologische Angelegenheit. Nicht die Sache selbst, sondern nur die Erkenntnis der Sache kann wahr oder unwahr sein. Die Sache, resp. der Sachverhalt, kann nur wirklich oder unwirklich sein. Wirklichkeit ist aber so wenig Wahrheit, als sie Gegebenheit ist. Sie besteht unabhängig von Wahrheit und Unwahrheit und gleichgültig gegen sie; wie sie auch gleichgültig dagegen besteht, ob überhaupt sie erkannt wird oder nicht (Kap. 5. h. 4. und 6. d. 3.). Erkenntnis und Wahrheit sind aber ihrerseits nicht gleichgültig gegen die Wirklichkeit. Das Wahrheitsproblem ist deswegen so wenig ontologisch in seinem Kern, als logisch oder psychologisch, sondern ausschließlich gnoseologisch. Wahrheit ist wohl ontologisch bedingt, wie überhaupt Erkenntnis ontologisch bedingt ist, weil die Relation, in der sie besteht, letzten Endes eine Seinsrelation ist; aber der Unterschied von wahr und unwahr besteht nur am Erkenntnisgebilde, der andere Pol der Relation liegt fest, unbekümmert um das Zutreffen oder Nichtzutreffen seiner Repräsentation im Subjekt. Für den richtigen Begriff der transzen-

Digitized by Google

denten Wahrheit ist dieses Haften am Erkenntnisgebilde ebenso wesentlich als die Unterscheidung von der immanenten Wahrheit. Denn gerade die unvermeidliche Beziehung auf das Seinsproblem in ihr schließt eine Art Verführung ein, sich mit der Wahrheitsfrage ins Ontologische zu verlieren.

Die Verknüpftheit mit dem Wesen der Erkenntnis geht aber noch weiter. Streng genommen ist Wahrheit nicht eine Dignität der Erkenntnis, die ihr zukommen oder nicht zukommen kann, sondern sie gehört zur Erkenntnis als solcher. Eigentliche Erkenntnis ist eben nur die wahre, während die sog. unwahre vielmehr das Fehlen der Erkenntnis bedeutet. „Erfaßt" wird der Gegenstand eben nur, soweit er zutreffend repräsentiert wird. „Wahrheit" ist eine von mehreren Bedeutungen des Begriffs „Erkenntnis" (von den vier in Kap. 5. i. 1. aufgezählten die dritte). „Unwahre Erkenntnis" ist nur in uneigentlichem Sinne Erkenntnis. Man möchte sich daher wohl versucht sehen zu sagen: Erkenntnis kann nicht entweder wahr oder unwahr sein, sie kann vielmehr nur wahr sein; also besteht der Unterschied von wahr und unwahr gar nicht an der Erkenntnis. Dagegen spricht aber die allgemeine Problemlage. Denn da im Bewußtsein inhaltliche Gebilde mit dem Anspruch, Erkenntnisgebilde zu sein, auftreten, ohne daß sich immer gleich entscheiden ließe, ob sie mit der seienden Sache übereinstimmen oder nicht, so muß das gnoseologische Problem es mit ihnen, auch sofern sie unwahr sind, aufnehmen. Denn das Kriterium ihrer Wahrheit ist es ja gerade, welches hier erst in Frage steht. Die Aporien der „falschen Meinung", die Platon durch eine ganze Reihe von Schriften verfolgt und recht eigentlich als das exemplum crucis der Erkenntnis behandelte, lassen sich eben von der Wahrheitsfrage nicht abtrennen. Wenn es nur zutreffende Repräsentation gäbe, so wären Erkenntnis und Wahrheit ein und dasselbe, und es bedürfte keines Kriteriums mehr. So aber bildet das Wahrheitsproblem einen neuen Fragepunkt neben der Frage nach Inhalt und Bedingungen der Erkenntnis.

b) Einheit, Absolutheit und gnoseologisches Sein der Wahrheit.

Die Skepsis aller Zeiten hat die Wahrheit zu etwas Relativem entwerten wollen. Seit der These des Protagoras, daß einem jeden das wahr „ist", was ihm wahr zu sein „scheint", hat der Relativismus sich immer auf das Phänomen der Meinungsverschiedenheit, und damit indirekt auf den Subjektivismus gestützt. Dabei ist fast immer übersehen worden, daß auch auf diese Weise nicht die Wahrheit relativ ist, sondern nur die Meinung, oder das Fürwahrhalten. In Wirklich-

Digitized by Google

keit nämlich setzt jede der verschiedenen Meinungen eben dadurch, daß sie sich für „die wahre Meinung" hält, schon das Bestehen einer einheitlichen und absoluten Wahrheit voraus.

Vollends, wo der Meinungsaustausch zum Zweck der Überzeugung des Gegners einsetzt, ist bei aller sachlich gehaltenen Argumentation die stillschweigende Voraussetzung, daß es von einem seienden Sachverhalt nur eine wahre Meinung geben kann. Diese Voraussetzung wird allgemein als so selbstverständlich anerkannt, daß, solange noch eine andere Meinung neben der eigenen besteht, diese nicht über den Zweifel an sich selbst hinauskommt und notgedrungen nach Verständigung mit dem Gegner suchen muß. Die Relativität der Meinung ist also nicht sowohl die Aufhebung, als vielmehr gerade die stärkste Bestätigung der Einheit und Absolutheit der Wahrheit. Eine Tendenz zur Verständigung wäre ohne diese ebenso sinnlos wie das Fürwahrhalten der eigenen Meinung selbst. Auf dieser Einsicht fußte die dialogische Überzeugung des Sokrates von der grundsätzlichen Möglichkeit der Verständigung (*ὁμολογία*), sowie Platons Methode einer „Bindung" der Meinung zur Gewißheit durch die *λόγοι*.

Unabhängig vom Wahrheitsbewußtsein hat die Wahrheit als solche eine Art gnoseologisches Sein. Daß ein Erkenntnisinhalt wahr „ist", macht einen seienden Sachverhalt aus, an dem Zweifel oder Gewißheit nichts ändern können. Dieses Sein der Wahrheit läßt sich als solches von der aktualen Erkenntnis ablösen und als ideales Gebilde betrachten, resp. in die logische Sphäre erheben. Denn die Geltung der Wahrheit ist tatsächlich nicht an das erkennende Subjekt gebunden. Ein Satz, der einem seienden Sachverhalt Ausdruck gibt, bleibt wahr, auch wenn ihn niemand aussagt oder denkt, ja auch wenn es keine Erkenntnis gibt, die an seine Einsicht heranreicht. Zugleich aber ist seine Geltung überzeitlich, ewig und absolut.

Die Wahrheit ist also nicht nur „eine" für alle erkennenden Subjekte, von streng intersubjektiver Allgemeinheit, sondern auch „eine" für alle Zeiten. Und dieses gilt nicht nur von objektiv allgemeinen Sätzen, wie den mathematischen oder logischen, deren Inhalt selbst ein überzeitlicher ist, sondern auch gerade von der Tatsachenwahrheit, die etwas zeitlich Gebundenes, Einmaliges, nur hier und jetzt Wirkliches, zum Inhalt hat. Der Inhalt ist zeitlich, aber die Wahrheit des Inhalts ist überzeitlich. Daß Sokrates im Jahre 399 den Giftbecher trank, ist ein Sachverhalt, der zwar nur einmal wirklich war; aber die geschichtliche Wahrheit, daß dem so ist, besteht für alle Zeiten und ist unabhängig davon, ob sie jemals in Vergessenheit gerät oder nicht. Sollten wir aber hierin historisch falsch berichtet sein, so ist der Satz nicht nur jetzt unwahr, sondern er war auch damals unwahr. Die Ewigkeit der Wahrheit ist also von

Digitized by Google

Zeitlichkeit oder Überzeitlichkeit des Inhalts ebenso unabhängig wie die aller idealen Gebilde.

Das gnoseologische Sein der Wahrheit ist ein ideales Sein. Auf diese Idealität bezieht sich die von Hegel und Bolzano proklamierte Absolutheit der Wahrheit; auf ihr beruht die Platonische Einheit der Wahrheit, die ihrerseits Voraussetzung intersubjektiver Verständigung ist.

In der Problemanalyse ist gezeigt worden, daß Wahrheit und Unwahrheit des Erkenntnisgebildes unabhängig davon bestehen, ob das Subjekt ein Bewußtsein von ihnen hat oder nicht, unabhängig also davon, ob die Erkenntnis ihre eigene Wahrheit von Unwahrheit zu unterscheiden weiß oder nicht (Kap. 6. d. 3. und 4.). Dieser Satz erhält erst seine ganze Bedeutsamkeit, wenn man die These der Einheit und Absolutheit der Wahrheit auf ihn bezieht. Die Wahrheit ist absolut, aber *das Wahrheitsbewußtsein ist nicht absolut*. Hier liegt der Grund, warum die Wahrheit nicht ihr eigenes Kriterium sein kann, und warum ungeachtet der unbestreitbaren und gleichsam problemlosen Gewißheit, daß die Wahrheit ewig und absolut ist, dennoch die Frage nach dem Kriterium die schwerste und verwickelteste Aporie enthalten kann.

Erkenntnis kann nur wahr oder unwahr sein, ein Mittleres gibt es nicht; denn partiale Wahrheit bedeutet nur, daß das Wahre am Erkenntnisinhalt einen engeren Ausschnitt bildet. Was am Inhalt mit der Sache übereinstimmt, *ist* eben wahr, einerlei ob das Subjekt darüber Zweifel hat oder nicht. Das Fürwahrhalten ist also kein Anzeichen der Wahrheit, auch wenn es vollkommener Überzeugtheit gleichkommt. Denn es unterliegt einer Reihe psychologischer und logischer Bedingungen, welche nicht die des gnoseologischen Zusammenhanges mit der Sache sind. Hierauf beruht es, daß unwahre Meinung im Bewußtsein bestehen kann, ohne sich selbst aufzuheben; denn in dem Augenblick, wo sie ihre Unwahrheit durchschaute, würde sie sich aufheben. Und weil das Fürwahrhalten an anderen Bedingungen hängt, als die Wahrheit selbst, so ist auch die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit eine ganz selbständige, eine Frage von ganz eigener und andersgearteter Aktualität für alle transzendente Gegenstandserkenntnis, die mit dem sonstigen Wesen und dem tatsächlichen Auftreten wahrer Erkenntnis an sich gar nichts zu tun hat.

Wie Wahrheit von Richtigkeit verschieden und von seiender Wirklichkeit strengstens zu unterscheiden ist, so ist sie *auch von ihrem Kriterium verschieden*. Der Satz Spinozas: „veritas norma sui et falsi" besteht nur zu Recht, wenn die rationalistische Selbstgewißheit der Vernunft ebenso absolute Geltung für ontisch reale wie für ideale Gegenstände hat; das aber ist gerade höchst fraglich — ganz abgesehen davon, daß sich seine Geltung auch für den idealen Gegenstand bestreiten läßt.

Digitized by Google

Es geht daher nicht an, unmittelbare Evidenz als allgemeines Kennzeichen der Wahrheit gelten zu lassen. Gewiß kann ein Kriterium nur die Form der Evidenz haben, aber nicht jede Evidenz kann Kriterium sein. Evidenz ist eben ihrem Wesen nach verschieden von Wahrheit. Sie ist ein anderes Bewußtseinsmoment, ein modaler Index am Erkenntnisgebilde; Wahrheit dagegen ist ein objektiv reales Verhältnis des Erkenntnisgebildes zum Gegenstande. Ein Kennzeichen kann Evidenz nur sein, wo dieser Index — wie bei der immanent aprioriſchen Erkenntnis idealer Gegenstände — sachlich an das Verhältnis zum Gegenstande geknüpft ist. Bei der transzendenten Gegenstandserkenntnis lautet daher die Frage nach dem Kriterium gerade dahin, wie und unter welchen Bedingungen ein ontisch realer Sachverhalt evident sein kann.

c) Das positive Verhältnis zwischen immanenter und transzendenter Wahrheit.

Die Einheit und Absolutheit gilt sowohl für immanente als auch für transzendente Wahrheit. Ihre These bleibt unberührt vom standpunktlichen Unterschiede dieser und jener. Im Sinne der ersteren bedeutet sie eindeutige Bezogenheit der Erkenntnisgebilde aufeinander, im Sinne der letzteren Bezogenheit auf einen ontisch realen Gegenstand. In beiden Fällen ist die Beziehung gleichgültig gegen Zeitlichkeit oder Überzeitlichkeit des Gegenstandes und läßt für alle Zeiten und Subjekte nur eine Meinung als die mit dem Gegenstand einstimmige bestehen. Die Wahrheit als solche ist also in beiden Fällen ein logisch ideales Gebilde.

Wie es nun gedanklich ideale Strukturen gibt, die unabhängig davon bestehen, ob ihnen etwas ontisch Reales entspricht oder nicht, so gibt es auch immanente Wahrheit, die einer Erkenntnis unabhängig davon zukommt, ob ihr auch transzendente Wahrheit entspricht oder nicht. Das liegt im Wesen der Sache; die bloß innere Übereinstimmung der Erkenntnisgebilde untereinander hat die Form der bloßen Diallele, sie kann bestehen, auch wo Übereinstimmung mit einem Realen fehlt. Folglich kann es auch ein Bewußtsein immanenter Wahrheit geben ohne Bewußtsein transzendenter. Von ihr gilt daher, was von der letzteren nie gelten könnte: sie ist unmittelbar innerlich anschaubar, sie ist evident zugleich mit ihrem Inhalt. Sie ist wirklich das Kriterium ihrer selbst und des Unwahren. Ihr logisches Anzeichen ist einfach die Widerspruchslosigkeit.

Die immanente Wahrheit aber steht, ungeachtet ihrer Indifferenz gegen die transzendente, dennoch in einem ganz festen Verhältnis zu ihr. Denn diese steht ihr keineswegs indifferent gegenüber. Dieselben Inhalte, auf die sich immanente Wahrheit bezieht, beanspruchen auch

Digitized by Google

transzendente Geltung für den realen Gegenstand. Ob sie eine solche durchweg besitzen oder nicht, kann zwar an ihnen als solchen nicht eingesehen werden. Wohl aber gilt von ihnen der Satz, daß sie transzendente Geltung und Anwendbarkeit auf reale Gegenstände nur haben können, wenn zum mindesten die innere Übereinstimmung an ihnen hergestellt ist. Sie können also transzendente Wahrheit nur haben, wenn sie wenigstens auch immanente Wahrheit haben. An ihnen also ist *immanente Wahrheit die Bedingung der transzendenten*.

Aber diese Bedingung ist nicht zureichend, sondern bloß Vorbedingung. Am seienden Gegenstande kann nur miteinander bestehen, was wenigstens in sich selbst widerspruchsfrei ist; sonst wäre auch der Gegenstand in sich widerspruchsvoll. Aber natürlich braucht nicht alles Widerspruchsfreie ihm zuzukommen. Daher ist immanente Wahrheit nur eine *negative Bedingung* der transzendenten. Sie muß erfüllt sein, wo diese gelten darf, aber sie kann nicht für sie aufkommen. In der transzendenten Wahrheit ist mehr verlangt, eine Übereinstimmung anderer Art, anderer Dimension. Zwischen Inhalt und Inhalt kann Übereinstimmung bestehen, auch wo zwischen Inhalt und Sachverhalt keine besteht; wo aber zwischen Inhalt und Inhalt keine besteht, da kann auch keine zwischen Inhalt und Sachverhalt bestehen. Das Verhältnis ist also nicht umkehrbar.

Indessen hat diese Beziehung ihre Grenze an der Endlichkeit des menschlichen Verstandes. Sie gilt streng genommen nur für den idealen oder absoluten Verstand. Im endlichen Verstande kann sich sehr wohl widersprechen, was am realen Sachverhalt widerspruchslos koexistiert. Der endliche Verstand kann eben sehr wohl Möglichkeiten des Zusammenbestandes übersehen, weil er sie nicht a priori in ihrer Totalität überschauen kann. Die Bedingtheit der transzendenten Wahrheit durch immanente ist daher selbst eine bloß ideale und besteht nur im Hinblick auf die fortschreitende Erweiterung der Erkenntnis und ihrer inneren Überschau.

56. Kapitel. Von der Möglichkeit eines Kriteriums der transzendenten Wahrheit überhaupt.

a) Die Forderung eines Korrektivs der Erkenntnis.

Zum Verständnis des Nachstehenden sei hier kurz an folgende Punkte der aporetischen Erörterung (Kap. 6. d. und 9. d.) erinnert. Es gibt keine Aporie der Wahrheit, denn ein Erkenntnisinhalt kann überhaupt nur entweder wahr oder unwahr sein, sondern nur eine Aporie des Kriteriums. Am letzteren hängt die Möglichkeit des Wahrheitsbewußtseins; Wahrheit aber besteht unabhängig vom Wahrheitsbewußtsein. Die negative Aporie nun lautete dahin: ein Kriterium kann weder im

Digitized by Google

Bewußtsein noch außer dem Bewußtsein, weder Vorstellung noch nicht Vorstellung sein; im ersteren Falle fehlt ihm die Beziehung zum realen Gegenstand, im letzteren die Gegebenheit und Vergleichbarkeit für das Bewußtsein. Die skeptische Negativität dieser Überlegung wird behoben in der zweiten, positiven Form der Aporie: das Kriterium ist kein punktuelles Gebilde, das „innerhalb oder außerhalb" liegen könnte, sondern ein relationales; es kann nur bestehen in einer zweiten Relation zwischen Erkenntnisgebilde und Gegenstand, neben der Erkenntnisrelation. Nur eine solche die Subjektgrenze transzendierende Relation kann dem Bewußtsein den objektiven Vergleichspunkt liefern, das Korrektiv des Erkenntnisgebildes. Die Frage ist nun: wie ist eine solche Relation möglich?

Dabei ist festzuhalten, daß es sich im Kriterium der Wahrheit nicht etwa um einen zweiten bewußten Akt neben dem Erkenntnisakt handelt, nicht um ein Nachurteil, um eine Nachprüfung, die sich vornehmen oder auch nicht vornehmen ließe. Es handelt sich vielmehr um das alle Erkenntnis begleitende und nur in seinen Graden sehr verschieden abgestufte Wahrheitsbewußtsein. Das gesuchte Korrektiv der Erkenntnis ist nicht das Mittel einer gewollten Korrektur, sondern die innere Voraussetzung und gleichsam der Stützpunkt aller auf reale Objekte bezogenen Evidenz. Das Kriterium ist nicht eine Methode, die man befolgen oder nicht befolgen kann — jedenfalls kommt das erst ganz sekundär im Bereich der Wissenschaften in Frage —, sondern es ist die Bedingung der Möglichkeit desjenigen Wahrheitsbewußtseins, das von aller positiven Erkenntnis gar nicht abzutrennen ist. Es ist in dieser Hinsicht ganz ebenso gestellt, wie das Kriterium der Richtigkeit (der immanenten Wahrheit); wie das Bewußtsein der Widerspruchslosigkeit alle Erkenntnis begleitet, so begleitet das Wahrheitsbewußtsein in mannigfachen Klarheitsgraden alle transzendente Gegenstandserkenntnis. Im Problem des Kriteriums nun ist nach nichts anderem als der allgemeinen Bedingung dieses begleitenden Wahrheitsbewußtseins, dieses „Wissens um das Wissen", gefragt. Eine solche Frage ist also nicht der Ausdruck einer Skepsis, sie entspringt vielmehr einfach dem aporetischen Bewußtsein des Rätselhaften im Phänomen des Wahrheitsanspruchs der Erkenntnis.

Soll es nun ein Kriterium der transzendenten Wahrheit in diesem Sinne geben, so muß dieses offenbar die das Bewußtsein transzendierende Beziehung bereits in seinem Wesen enthalten. Es muß die Form einer Bindung, nicht zwischen Inhalt und Inhalt, sondern zwischen Inhalt und seiender Sache, zwischen Repräsentation und Repräsentiertem, haben und dadurch von vornherein in eine andere Dimension fallen als das Kriterium immanenter Wahrheit. Dabei

Digitized by Google

kehrt aber in gewisser Abwandlung die Schwierigkeit der negativen Aporie wieder: die Relation einer solchen Bindung ragt aus dem Bewußtsein hinaus in die ihm heterogene Seinssphäre, das Kriterium als solches aber muß dem Bewußtsein gegeben sein, muß ihm immanent sein. Der Sinn des Kriteriums ist ja der, daß das Bewußtsein an ihm Wahres und Unwahres unterscheiden können muß. Es kann also nur die Form eines Bewußtseinsinhaltes, resp. eines Index am Bewußtseinsinhalt haben.

b) Die „zweite Bindung" und der Scheinanspruch des absoluten Kriteriums.

Es ist demnach sehr verständlich, wie die stoische und epikureische Erkenntnistheorie das Kriterium der Wahrheit direkt in einem Typus der unmittelbaren Gegebenheit äußerer Gegenstände erblicken konnte, in der Wahrnehmung. Ebenso ist es zu verstehen, wenn rationalistische Theorien es im λόγος, intuitivistische in der Anschauung erblickten. Solche Bestimmungen mögen aus vielerlei Gründen einseitig und vorurteilsvoll sein; in einem Punkt aber treffen sie den Kern der Sache doch in aller Genauigkeit, sie tragen dem Charakter der transzendenten Bindung an den Gegenstand Rechnung und halten andererseits auch den Gegebenheitscharakter des Kriteriums für das Bewußtsein aufrecht. Das ist es was Epikur mit der ἐνάργεια, die Stoa mit der κατάληψις meinte.

So müßte in der Tat ein Kriterium beschaffen sein, diesen beiden Bedingungen müßte es entsprechen. Nur dürfte es freilich nicht in der einen oder der anderen Erkenntnisquelle selbst gesucht werden; denn die Wahrheit eben dieser Erkenntnisquellen ist es ja gerade, die in Frage steht, für sie wird das Kriterium gesucht. Der Fehler der stoischen Ansicht liegt nicht nur in der sensualistisch-einseitigen Bevorzugung der Wahrnehmung als „kataleptischer Vorstellung", und deswegen als Kriterium; ein viel größerer und prinzipiellerer Fehler liegt in der naiven Annahme, daß dieselbe κατάληψις, um deren Wahrheit es sich überhaupt erst handelt, zugleich ihr eigenes Kriterium sein könne. Und derselbe Vorwurf trifft die analogen Theorien intellektualistischer oder intuitivistischer Art. Der Sinn des Kriteriums ist vielmehr der, daß es ein Korrektiv zu einem vorhandenen Erkenntnisinhalt bildet. Es kann daher niemals diesem selbst entnommen werden, welcher Provenienz er auch sein sollte; es muß durchaus einer von ihm unabhängigen Gegeninstanz angehören, die nötigenfalls auch gegen ihn Zeugnis ablegen kann.

Daher kann es keinem Zweifel unterliegen, daß ein Kriterium der Wahrheit eines Erkenntnisinhalts nur in einer zweiten, von ihm unab-

Digitized by Google

hängigen Bindung an das Objekt bestehen kann. Ein einziges Zeugnis vom Gegenstande kann für sich genommen wohl wahr oder unwahr sein, aber es kann als solches kein Kennzeichen seiner Wahrheit oder Unwahrheit an sich haben. Ein solches tritt erst in den Kreis des Möglichen, wo zwei Zeugnisse auf verschiedenen Wegen vom selben Gegenstande vorliegen und in einem Bewußtsein miteinander vergleichbar werden. Ist nun diese „zweite Bindung" an das Objekt (von der die positive Aporie spricht, Kap. 6. d. 10.) im buchstäblichen Sinne als eine ganz neue, in der Erkenntnisrelation nicht enthaltene, in keiner Art des Erfassens vorhandene zu verstehen, so kann sie nur eine Art zweiten Erfassens neben dem eigentlichen Erfassen des Objekts, also eine Art zweiter Erkenntnis bilden, die der ersten und eigentlichen Erkenntnis gleichsam als Kontrollinstanz übergelagert ist. Dieses zweite Erfassen müßte dann nicht nur neben der sinnlichen Gegebenheit bestehen, sondern auch neben der aprioriſchen Einsicht, und damit zugleich auch neben allen konkret-komplexen Typen und Stufen der Gegenstandserkenntnis. Damit würde sich aber das Erkenntnisproblem in außerordentlich künstlicher Weise komplizieren und die Fühlung mit dem Gehalt des Phänomens verlieren, auf dem es beruht. Denn von solcher Überlagerung der Bindungen und Relationen weiß das Phänomen nichts. Das Kriterium müßte einen Charakter des Erfassens haben, der weder a priori noch a posteriori, noch auch aus beiden gemischt sein dürfte.

Abgesehen davon aber müßte dieses Erfassen — und das ist die größte Schwierigkeit — im Gegensatz zu dem der inhaltlichen Erkenntnis ein absolutes sein, an dem kein Zweifel mehr möglich wäre, ein Erfassen also, das seinerseits keines Kriteriums mehr bedürfte. Denn wenn das Kriterium selbst wieder eines anderen Kriteriums bedarf, so ist es vielmehr gar kein Kriterium. Anderenfalls befände man sich mit ihm in einem regressus infinitus, in welchem die Unendlichkeit der Reihe gerade seine Gegebenheit als Kennzeichen für das Bewußtsein aufheben würde.

Erst ein absolutes Erfassen (in der „zweiten Bindung") würde also ein wirkliches Kriterium des relativen Erfassens ergeben. Und zwar wäre ein solches dann selbst ein absolutes Kriterium. Aber wollte man ein solches im Ernst annehmen, so stieße man sofort auf zwei unüberwindliche Widersprüche gegen das Phänomen. Denn erstens kennen wir in aller transzendenten Gegenstandserkenntnis keinen einzigen Typus des Erfassens, der Anspruch auf Absolutheit erheben könnte, an dem die Möglichkeit des Irrtums nicht wenigstens prinzipiell bestünde. Und zweitens widerspräche das Vorhandensein eines absoluten Kriteriums der Tatsache, daß das transzendente Wahrheitsbewußtsein ein durchaus relatives ist.

Digitized by Google

o) Gnoseologische Struktur und allgemeines Schema eines relativen Kriteriums.

So also ist das transzendente Wahrheitskriterium jedenfalls nicht zu verstehen. Es kann kein Erfassen neben dem Erfassen bedeuten, sondern muß in den vorhandenen Formen des Erfassens selbst schon enthalten sein. Das bedeutet aber, daß es sich überhaupt nicht um ein absolutes Kriterium handeln kann, sondern nur um ein relatives. Und das entspricht der Tatsache, daß wir im ganzen Gebiete der realen Gegenstandserkenntnis absolute Gewißheit nur als Ideal, niemals aber als wirklich vorliegenden Fall kennen.

Schränkt man aber das Problem auf die Frage nach einem relativen Kriterium der Wahrheit ein, so gewinnt die Forderung der Vergleichbarkeit ein vollkommen anderes, dem Phänomen entsprechendes Gepräge. In dieser Einschränkung nämlich kann es sehr wohl in den phänomenal vorliegenden Formen des Erfassens enthalten sein. Denn dazu genügt es, wenn dieser Formen nur überhaupt mehr als eine sind, und wenn sie genügend heterogen und unabhängig voneinander sind, damit die eine als Gegeninstanz und Korrektiv der anderen dienen kann. Das relative Kriterium der Wahrheit liegt dann in der Übereinstimmung zwischen zwei Erkenntnisinstanzen, die beide ein transzendentes Erfassen eines und desselben realen Gegenstandes sind, also in einer immanenten Übereinstimmung mit transzendenter Geltung. Die beiden scheinbar widersprechenden Postulate, die dem Kriterium anhaften, sind dann erfüllt: es ist transzendent, indem es die Geltung des Inhalts für den ansichseienden Gegenstand bezeugt; und ist doch zugleich immanent und kann dem Bewußtsein als Kennzeichen dienen, weil es zu ihm gehört und ihm als ein Moment der Kongruenz an seinen eigenen Inhalten gegeben ist. Die negative Aporie, nach welcher das Kriterium weder im Bewußtsein noch außer ihm sein kann, weil es im ersteren Fall nicht „vom Gegenstand", im letzteren nicht „für das Bewußtsein" gelten könnte, wäre damit zugleich behoben.

Ein Wahrheitskriterium dieser Art hat komplexe, relationale Struktur. Es hat für das Bewußtsein die Form einer rein innersubjektiven Relation zwischen Inhalt und Inhalt, d. h. zwischen den Inhalten zweier Erkenntnisinstanzen. Aber es geht nicht auf in dieser inneren Relation; sonst wäre es bloß das Kriterium immanenter Wahrheit, mit dem es die Innenstruktur gemeinsam hat. Eine Übereinstimmung, um die das Bewußtsein unmittelbar wissen soll, kann unmöglich eine andere als die zwischen Inhalt und Inhalt sein. Aber diese innere Übereinstimmung kann das Vehikel einer äußeren zwischen Inhalt und seiender Sache sein, wenn beide Inhalte bereits sachbezogen sind und diese ihre tran-

Digitized by Google

szendente Sachbezogenheit sich in ihrer innerbewußten Beziehung aufeinander erhält. Das Vergleichen, d. h. das Bewußtsein der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen ihnen ist dann von Hause aus eine Relation zwischen homologen Gliedern zweier anderer (transzendenter) Relationen, deren Gegenglieder im ontologischen Ansichsein der Sache, resp. des Sachverhalts, liegen.

Dadurch wird die gnoseologische Struktur der Relation, in der das Kriterium besteht, komplex. Sie wächst aus der Dimension immanenter Beziehung zwischen Inhalt und Inhalt hinaus in die transzendente Dimension der Beziehung zwischen Inhalt und Sache und involviert so die transzendente Bedeutung der immanenten Inhaltsbeziehung. Die relationale Struktur des Kriteriums besteht dann in einer Relation zwischen zwei Relationen, d. h. in einer immanenten Relation der ins Bewußtsein fallenden Glieder zweier transzendenter Relationen — denn jede transzendente Erkenntnisrelation reicht mit einem Gliede ins Subjekt, mit dem anderen aber ins reale Objekt —, oder in der Relation zweier Repräsentationsgebilde, die auf denselben seienden Gegenstand bezogen sind. Der Gegenstand bleibt auch hier transzendent, wie überhaupt in aller Erkenntnisrelation; aber sofern seine Repräsentationen in ihrem gegenseitigen Verhältnis ein Kennzeichen der Übereinstimmung mit ihm enthalten, so ist dieses Kennzeichen nichtsdestoweniger immanent und gleichwohl von transzendenter Geltung. Denn die Wahrheit der Repräsentationen besteht ja nicht selbst in ihrem gegenseitigen Verhältnis, sondern nur ihr Kriterium besteht in ihm. Sie selbst aber liegt voll und ganz im transzendenten Verhältnis beider zum Gegenstande.

Im Schema (Fig. 4) kann man sich die komplex relationale Struktur des Kriteriums folgendermaßen klarmachen. A und B seien zwei heterogene, auf verschiedenem Wege gewonnene Repräsentationen des

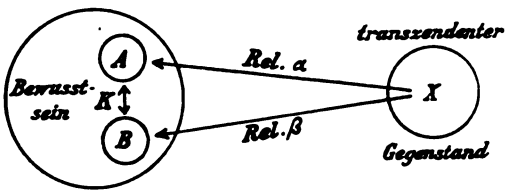


Fig. 4.

Gegenstandes X. Jede von ihnen ist nichts als ein naiv hingenommener Inhalt, resp. ein Inhaltsmoment, das für sich genommen keinerlei Kriterium seiner Übereinstimmung mit X enthält. A ist basiert auf der transzendenten Erkenntnisrelation α, B ebenso auf β. Sofern sich nun aber A und B in einem Bewußtsein gegenüberstehen und beide mit dem

Digitized by Google

Anspruch auftreten, X zu repräsentieren, so liegt in der Identität dieses ihres transzendenten Beziehungspunktes zugleich die Forderung, daß sie inhaltlich miteinander übereinstimmen müssen. Diese Übereinstimmung braucht keineswegs Deckung zu sein, weder totale noch partiale, denn A und B können sich auf sehr verschiedene Seiten von X beziehen; aber sie müssen sich doch irgendwie reimen oder zusammenpassen, sie dürfen nicht Widersprechendes von dem identischen X besagen. Tun sie letzteres, so muß entweder in A oder in B ein Fehler sein. Und zwar kann der Fehler dann nicht etwa in der inneren Relation K zwischen A und B allein liegen, sondern er muß notwendig in einer der beiden transzendenten Relationen α oder β, oder auch in beiden, liegen. In diesem Sinne ist die Relation K, obgleich sie selbst eine rein immanente ist, dennoch ein Kriterium der transzendenten Wahrheit von A, resp. von B. Denn A und B sind die Innenglieder transzendenter Relationen, ihre beiderseitigen Gegenglieder liegen in X.

Soweit das allgemeine Schema. Bevor wir bestimmte Inhaltswerte in seine Struktur substituieren, ist a priori zu diskutieren, wieviel es für das Problem des Kriteriums positiv leistet.

d) Diskussion des Schemas. Kompensation heterogener Fehlerquellen.

Es liegt auf der Hand, daß ein solches Kriterium an zwei sehr empfindlichen Mängeln leidet. Einerseits ist es nur ein sehr relatives, andererseits aber ein bloß negatives. Beides liegt in der Natur der Sache, weil die in Vergleichung tretenden Inhalte beide keine absolute Gewißheit haben, sondern jeder am anderen Halt sucht. Das Kriterium hat daher die logische Form der Diallele, und diese muß vor dem Anspruch der positiven Absolutheit versagen. Diesen Mangel aber teilt das Kriterium der transzendenten Wahrheit mit dem der immanenten. Und wie am letzteren durch ihn die Bedeutung als Gewißheitskennzeichen nicht verloren geht, sondern eben nur relativiert wird, so auch am Kriterium der transzendenten Wahrheit. Hier wie dort handelt es sich ja nicht um isolierte Einzelerkenntnisse, sondern um größere Zusammenhänge, die letztlich in einen einzigen großen Erkenntniszusammenhang eingefügt werden. In diesem hebt sich dann das Unstimmige an der relativ festen Gegeninstanz des vielfach übereinstimmend Bezeugten auf. Darum kann sich das Wahre hier zu unbegrenzt hohen Gewißheitsgraden erheben, denen gegenüber der Zweifel nur den Charakter einer theoretisch immer möglichen universalen Skepsis gegen die Erkenntnis transzendenter Gegenstände überhaupt behält. Das heißt aber, ein relatives Kriterium von komplex relationaler Struktur kann sich dem Charakter eines absoluten Kriteriums unbegrenzt nähern.

Digitized by Google

Damit aber nähert es sich zugleich auch dem Charakter des positiven Kriteriums. Das hängt mit der Heterogeneität der in Vergleich tretenden Inhalte A und B zusammen. Sind diese nämlich nicht heterogen, gehören sie etwa beide dem gleichen Sinne an, so ist auch die Struktur der Erkenntnisrelationen α und β in ihnen die gleiche, oder doch eine ganz eng verwandte. Stimmen nun A und B überein, so brauchen deswegen noch nicht beide wahr zu sein, denn beide könnten auf dem gleichen Fehler der Repräsentation beruhen, da ja die Relationen α und β, in denen sie entstehen, wesensverwandt sind, den gleichen Weg des Umsatzes (den gleichen Modulus) haben und folglich auch die gleichen Fehlerquellen einschließen. In diesem Falle also bleibt das Kriterium rein negativ: Nichtübereinstimmung zeigt wohl die Unwahrheit von A oder B an, Übereinstimmung aber zeigt noch nicht Wahrheit an.

Anders, wenn A und B heterogene Inhalte sind, wenn die zugehörigen Erkenntnisrelationen α und β vollkommen verschiedene Wege des Umsatzes einschlagen, auf denen wohl beiderseits Fehlerquellen, aber nicht die gleichen Fehlerquellen vorliegen. Wenn in diesem Falle A und B übereinstimmen, d. h. einander so ergänzen, daß sie ein wohlgefügtes Gesamtbild ergeben, so ist die Wahrscheinlichkeit ihrer beiderseitigen Übereinstimmung mit X relativ groß, und sie ergeben zusammen ein positives Kriterium von relativ hoher Gewißheit. Denn da die Relationen α und β verschiedene Struktur und Gesetzlichkeit haben, so ist nicht zu gewärtigen, daß in beiden derselbe Fehler vorliegen könnte. A priori läßt sich vielmehr erwarten, daß die Fehler von α mit denen von β divergieren müssen. Dann aber müssen sie sich in Abweichungen oder Unstimmigkeiten zwischen den Inhalten A und B äußern, die in der immanenten Relation K sofort ein negatives Kriterium abgeben. Dabei nun ist es evident, daß der positive Wert des Kriteriums in der Übereinstimmung von A und B um so größer sein muß, je heterogener und unabhängiger voneinander die Relationen α und β dastehen.

Das Prinzip eines solchen Kriteriums ist aufgebaut auf der Kompensation heterogener Fehlerquellen. Da sich Fehler nur negativ fühlbar machen können, so bleibt sein ursprüngliches Wesen ein negatives; und da Fehler sich nur im Vergleich kundgeben, so bleibt es auch ein relatives. Aber die Relativität schwindet in der Häufung des Materials, die Negativität mit der Mannigfaltigkeit und Zusammenhangslosigkeit seiner Provenienz. Je weniger das Erkenntnismaterial seine Zusammenhänge mitbringt, um so bedeutungsvoller werden die in der immanenten Beziehung sich herstellenden Zusammenhänge für die Gewißheit des Gesamtbildes. So kommt es, daß ein relatives Kriterium sehr wohl Kriterium absoluter Wahrheit sein kann. Und das

Digitized by Google

ist es, was im Problem gefordert ist. Denn Wahrheit und Unwahrheit sind absolut und bestehen gleichgültig gegen das Kriterium. Das Wahrheitsbewußtsein aber ist ein relatives.

57. Kapitel. Der Einschlag des Apriorischen und Aposteriorischen im Kriterium der Wahrheit.

a) Geschichtliche Vorgänge (Demokrit, Platon, Kant).

Die weitere Frage des Kriteriums hängt nun einzig daran, ob es ein solches Gegenüber zweier auf denselben Gegenstand bezogener Erkenntnisinstanzen gibt, die inhaltlich genügend homogen sind, um miteinander vergleichbar zu sein, und doch zugleich ihrer Struktur und Gesetzlichkeit nach genügend heterogen sind, um die gleichen Fehlerquellen auszuschließen. Es kann nach den vorhergehenden Abschnitten der Untersuchung über die Erkenntnis des Gegenstandes keinem Zweifel unterliegen, daß es tatsächlich zwei solche selbständige und einander heterogene Erkenntnisinstanzen gibt. Bevor wir aber die dort gewonnenen Resultate in das oben entwickelte Schema des Kriteriums substituieren, ist es von Interesse, sich von der Tatsache zu überzeugen, daß die Forschung nach dem Wahrheitskriterium von altersher diesen Weg genommen und den Gedanken der Konfrontation und gegenseitigen Ergänzung zweier heterogener Erkenntnisquellen im Bewußtsein ausgebaut hat. Sehr verschieden sind hierbei nur die Fassungen der beiden Erkenntnisquellen selbst, sowie der Grad der Gewißheit und der Anteil am Kriterium, der ihnen beigemessen wird.

Die antike Atomistik ging mit dem Gedanken voran, daß es λόγοι gebe, welche „von der Wahrnehmung Zugestandenes", also mit ihr Übereinstimmendes, sagen und alles das, was der Identität des λόγος zu widersprechen scheinen könnte, wie Entstehen, Vergehen, Bewegung und Mannigfaltigkeit der Dinge, nicht aufheben. Diese Übereinstimmung und dieses „Nicht-Aufheben" ist aber offenkundig als eine Art Beglaubigung gedacht; denn wie ein uns erhaltenes Wort Demokrits zeigt, kann der Verstand das Sinneszeugnis nicht stürzen, der Sturz wird ihm selbst zum Fall. Der Sinn kann wohl nur sein, daß die Übereinstimmung mit der Wahrnehmung den λόγοι des Verstandes als Kriterium dienen muß[1]).

Die Ideenlehre Platons gibt eine vollere Formulierung des gleichen Gedankens in der im „Phädon" entwickelten Theorie der „Hypothesis". Die λόγοι sind es auch hier, welche das Sinneszeugnis interpretieren sollen. „Indem ich für einen jeden Fall denjenigen λόγος

[1]) Aristoteles, de gen. et corr. I. 8, p. 325a und Diels, Fragm. d. Vors. S. 408, Fragm. 125.

Digitized by Google

zugrunde lege, von dem ich urteile, daß er der ſtärkſte iſt, ſetze ich dasjenige, was mir mit ihm übereinzuſtimmen ſcheint, als in Wahrheit ſeiend . . ."[1]). Hier handelt es ſich direkt um ein Kriterium deſſen, was als „in Wahrheit ſeiend" anzuſehen iſt, und auch hier liegt die Entſcheidung in einer Übereinſtimmung. Nur iſt die Richtung der Beglaubigung hier die umgekehrte wie bei Demokrit; während dort das Sinneszeugnis den λόγος beglaubigt, iſt es hier der λόγος, welcher das Sinneszeugnis rechtfertigt — durch die Übereinſtimmung mit ihm. In beiden Fällen aber ſind es zwei heterogene Erkenntnisquellen, in deren Übereinſtimmung die Wahrheit ihr Kriterium hat. Und wenn man genau zuſieht, ſo läßt ſich in der Platoniſchen Formulierung deutlich der Gedanke der Gegenſeitigkeit aufzeigen. Die Wahl des λόγος, der zugrunde gelegt wird, iſt durch ſeine „Stärke" beſtimmt. Worin aber kann, ſachlich betrachtet, ſeine Stärke beſtehen als in ſeiner Leiſtung für die Erklärung des Gegebenen? Alſo handelt es ſich nicht einſeitig um Übereinſtimmung des Sinneszeugniſſes mit ihm, ſondern ebenſoſehr auch um Übereinſtimmung des λόγος mit dem Sinneszeugnis. Dann aber iſt das Wahrheitskriterium ein auf Gegenſeitigkeit baſiertes und paßt genau auf das oben entwickelte allgemeine Schema.

In der Geſchichte der Theorien tritt dieſer Gedanke dann überall dort zurück, wo man dogmatiſch die eine oder die andere Erkenntnisquelle für das zureichende Kriterium hält; ſo beim antiken Senſualismus und beim neuzeitlichen Rationalismus. Die extreme Gegentheſe ſtellt Leibniz auf in ſeiner Theorie der „fenſterloſen" Monade, deren Erkenntnis reſtlos aus innerer Anlage ſtammt, einerlei ob konfus oder diſtinkt, wobei a limine jede Gegeninſtanz zur cogitatio abgewieſen iſt. Dagegen blickt von dem Platoniſchen Gedanken überall dort etwas durch, wo man den Apriorismus der Prinzipien mit einem Gegebenheitsmoment des Empirismus zu vereinigen ſtrebt, ſo z. B. unverkennbar in jenen naturwiſſenſchaftlich orientierten Theorien, in denen der deduktiven Methode eine „analytiſche" oder „reſolutive" vorgelagert iſt. Es iſt daher kein Zufall, daß gerade die moderne Naturwiſſenſchaft mit ihrem Streben nach wohlgegründetem Erfahrungswiſſen dieſem Gedanken wieder Boden verſchafft.

Der philoſophiſche Sprecher dieſer Tendenz wurde Kant. Charakteriſtiſch für ſeine Einſtellung iſt die Aufhebung der Leibnizſchen Einheitslehre und die Wiederherſtellung einer grundſätzlichen Zweiheit der Erkenntnisquellen. Daß er dieſe Zweiheit als die von Anſchauung und Denken (Begriff), oder die von Sinnlichkeit und Verſtand, faßte, mag eine geſchichtlich bedingte Verengung des Problems ſein. Unverlierbar

[1]) Platon, Phaedon 100 A.

Digitized by Google

dagegen dürfte die dahinter steckende, sich mit ihr keineswegs deckende Dualität der Erkenntnis a posteriori und a priori sein. Denn auf ihr beruht der Sache nach diejenige innere Spannung der Erkenntnis, in der es wieder einen Boden für das Phänomen der inneren Übereinstimmung zwischen zwei heterogenen Erkenntnisquellen gibt.

Dieser Gedanke ist zwar bei Kant keineswegs direkt für das Problem des Wahrheitskriteriums ausgewertet. Wohl aber ergibt sich solche Auswertung indirekt aus seinen Formulierungen; man braucht nur an einige der bekanntesten von ihnen zu erinnern, um das unmittelbar zu sehen. Objekterkenntnis gibt es nach Kant weder aus reinen Verstandesbegriffen allein noch aus den empirischen Gegebenheiten der Anschauung allein, sondern nur im Zusammenstimmen beider. Anschauung ohne Begriff ist blind, Begriffe ohne Anschauung sind leer. Der Grundgedanke der „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" geht dahin, nachzuweisen, daß die letzteren nur insofern gelten, als sie „objektive Gültigkeit" in der Anwendung auf ein Mannigfaltiges „möglicher Erfahrung" haben. Indem aber diese Anwendbarkeit nachgewiesen wird, ergibt sich als wesentliches Resultat die These, daß aller legitime Kategoriengebrauch überhaupt auf empirische Anschauung restringiert ist.

Entkleidet man diese Formel der idealistischen und psychologischen Vorurteile, die ihr anhaften, so bedeutet sie, daß Erkenntnis a priori nur insoweit Gegenstandserkenntnis ist und Anspruch auf Wahrheit hat, als sie ihre Gegeninstanz in einer aus anderer Quelle stammenden Erkenntnis a posteriori hat, deren Gegebenheiten mit ihr zusammenstimmen. Der Gedanke der „Restriktion" ist also zwar zunächst einseitig als Gültigkeitskriterium der empirischen Instanz für die aprioriische gemeint. Doch findet sich in der Lehre vom Noumenon auch der umgekehrte Gedanke einer Einschränkung der Sinnlichkeit durch den reinen Verstandesgebrauch. Wie überhaupt die Gebundenheit gültiger Objekterfahrung an den Bereich der Kategorien für Kant eine Selbstverständlichkeit ist und sich in vielen einschlägigen Bestimmungen aufzeigen läßt.

b) Dualistische Heterogeneität der Erkenntniselemente.

Sieht man aber nun von allen geschichtlichen Vorgängen ab, so ist es nicht zu bezweifeln, daß im Phänomen der Gegenstandserkenntnis die Gegenüberstellung zweier heterogener, selbständiger und voneinander unabhängiger Erkenntnisquellen vorliegt, und daß in ihr die Bedingungen für die komplexe Relation, in der allein ein Kriterium transzendenter Wahrheit bestehen kann, und welche die Form innerer Übereinstimmung als Anzeichen äußerer Übereinstimmung mit dem Gegenstande hat, tatsächlich gegeben sind.

Digitized by Google

Dieſer Gegenſatz iſt nicht der von Sinnlichkeit und Verſtand, nicht der von Rezeptivität und Spontaneität, auch nicht der von Anſchauung und Denken, ſondern einzig der von *aprioriſcher und aposteriori-ſcher Erkenntnis*. Soweit dieſer mit jenen älteren Unterſcheidungen gemeint iſt, dürfen dieſelben als Löſungsverſuche des gleichen Problems gelten. Aber weder iſt aposteriorische Erkenntnis rein rezeptiv, noch geht aprioriſche in Spontaneität, Denken oder Verſtand auf. Einſicht a priori iſt vielmehr durchaus intuitiv, nicht weniger jedenfalls als Einſicht a posteriori. Am eheſten läßt ſich die letztere noch mit der Sinnlichkeit identifizieren. Denn die Sinneszeugniſſe ſind unter allen Umſtänden die letzten, irreduziblen Elemente der Erkenntnis, die a posteriori von der Anſchauung des einzelnen Gegenſtandes herſtammen. Dagegen wäre es falſch für ſie die Wahrnehmung einzuſetzen, wie die antiken Theorien faſt ausnahmslos tun, indem ſie *αἴσθησις* und *λόγος* oder *αἴσθησις* und *νόησις* einander gegenüberſtellen. Denn Wahrnehmung iſt bereits konkrete Gegenſtandserkenntnis, in die mannigfaltige aprioriſche Elemente mit hineinverwoben ſind. Hier dagegen handelt es ſich um die rein aposteriorisch letzten Elemente der Erkenntnis, unabhängig davon, ob ſie in irgendeiner wirklichen Erkenntnis iſoliert faßbar ſind oder nicht. Desgleichen iſt auch Erkenntnis a priori nicht bloß in Form der bewußten Einſicht rein aprioriſcher Sätze zu nehmen; denn nur ein ſpätes Stadium wiſſenſchaftlicher Einſicht bringt es dazu. Sie iſt vielmehr als implizites Element aller Gegenſtandserkenntnis zu verſtehen, unabhängig davon, wie weit ſie als ein ſolches durchſchaut wird, oder gar iſoliert dargeſtellt werden kann.

Es iſt nun für das Weitere von Wichtigkeit, ſich derjenigen Punkte aus den vorhergehenden Unterſuchungen zu erinnern, aus denen hervorgeht, daß dieſe beiden Erkenntnisquellen wirklich *von Grund aus heterogen* ſind und unabhängig voneinander beſtehen, daß ſie grundverſchiedenes geben und grundverſchiedene Geſetzlichkeit zeigen — wie ſehr immer es wahr iſt, daß wir die Elemente beider nur miteinander vermengt kennen und ſie nur künſtlich iſolieren können.

Die Heterogeneität zeigt ſich ſchon in dem ganz äußerlichen Inhaltsunterſchiede, daß Erkenntnis a priori in ihren letzten Elementen immer den Charakter allgemeiner *Geſetzeseinſicht* hat und, wenn ſie rein zum Bewußtſein gebracht werden kann, unmittelbar der Faſſung in Urteile und Begriffe fähig iſt (hierin liegt der Grund, warum der Rationalismus ſie ausſchließlich auf das Denken bezog), während Erkenntnis a posteriori in ihren letzten Elementen immer an den Einzelfall gebunden bleibt, auf den *individuellen Sachverhalt* bezogen iſt und dank dem Charakter der Einmaligkeit und Einzigkeit ihres Gegenſtandes der begrifflich-urteilsgemäßen Faſſung einen ganz beſtimmten

Digitized by Google

Widerstand leistet. Dem entspricht als formales Merkmal bei jener die einsichtige Allgemeinheit und Notwendigkeit, bei dieser die Tatsächlichkeit und für uns unauflösbare Zufälligkeit. Diese Unterschiede würden allein schon genügen, die vollkommene Selbständigkeit beider Erkenntnisquellen zu erweisen.

Nicht ebenso greifbar zutage liegt die Verschiedenheit ihrer Gesetzlichkeit. Doch konnte die Theorie sie hypothetisch annähernd herausarbeiten. Für die Erkenntnis a priori liegt die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit im reinen Kategorienverhältnis, in einer wenigstens partialen Identität der Seinsprinzipien und Erkenntnisprinzipien, die als „kategoriale Grundrelation" durch alle Zweige und Stufen der Erkenntnis hindurchgeht; der konkrete Gegenstand wird hier indirekt, auf Grund der in ihm waltenden Gesetze oder sonstigen allgemeinen Seinscharaktere repräsentiert, seine Repräsentation ist also eine vermittelte; direkt erfaßt, obgleich nicht notwendig als solches zum Bewußtsein gebracht, wird nur das Gesetz, nicht das Konkretum, dessen Wirklichkeit aus dieser Art Erkenntnis gar nicht zu entnehmen ist. Für die Erkenntnis a posteriori dagegen liegt die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit in einem ganz irrationalen Grundverhältnis, das nicht ein Prinzipienverhältnis ist; umschreiben ließ sich dieses Verhältnis als ein durchgehend identischer Modulus, oder als ein Gesetz des psychophysischen Umsatzes, welches wenigstens für das Qualitätensystem eines jeden Sinnes ein einheitlich feststehendes sein muß; der Gegenstand wird hier direkt in den ihm als Einzelfall anhaftenden Bestimmtheiten repräsentiert; seine Repräsentation ist also eine unmittelbare und trägt den Charakter einer streng an das hic et nunc gebundenen Reaktion des Bewußtseins auf gewisse Bestimmtheiten des Einzelgegenstandes. Direkt erfaßt wird hier zwar auch nicht das Konkretum in seiner Fülle, wohl aber sind wenigstens die erfaßten Bestimmtheiten unmittelbar Bestimmtheiten des Konkretums als solchen; daher die Dignität dieser Erkenntnisquelle als Wirklichkeitszeugnis.

Betrachtet man schließlich, wie oben versucht wurde, die Vehikel der Erkenntnis auf ihren Typus und ihre Leistungsfähigkeit als Symbole, so fällt noch als fernerer Unterschied ein funktionales Moment auf, welches die beiden Erkenntnisquellen einander entgegengesetzt macht. Sinnliche Erkenntnis ist an gewisse ganz feste und gleichsam starre Symbolsysteme gebunden, deren Grenzen und Umsatzgesetze sie nicht überschreiten kann, und von denen jedes einem ganz bestimmten Ausschnitt aus der Wirklichkeit entspricht. Derjenige Erkenntnistypus dagegen, in dem sich aprioriſche Allgemeinheiten relativ rein ausprägen, die logisch ideale Anschauung, Begriffsbildung und urteilendes Denken,

Digitized by Google

iſt an ſolche abſolute Grenzen nicht gebunden; er kann ſich ſeine Symbolſyſteme relativ frei erſchaffen und ſich mit ihnen beliebig weit an das Wirkliche anpaſſen. Dieſe Erkenntnisart hat alſo *bewegliche Syſteme* von Symbolen, ihre Anpaſſung an das Seiende iſt eine aktive und kann daher zu einer zielbewußt planmäßigen werden, kann den Charakter der *Methode* annehmen, während die ſinnliche in feſter Angepaßtheit beharrt.

In der konkreten Gegenſtandserkenntnis, in der ſich beide begegnen, iſt daher ihre Funktion eine ſehr verſchiedene. Die Sinneserkenntnis liefert fertige, unverrückbare Gegebenheit, eine „*Materie*" der Erkenntnis; aprioriſche Einſicht aber liefert Formen, Relationen, Abhängigkeiten, in denen ſie jene Daten *interpretiert*, ordnet und bewertet. Und ſofern nun beide ein Korrektiv füreinander enthalten, ſind es die Sinnesdaten, die erſt durch jene Interpretation und Einordnung ſinnvoll werden, aber ſelbſt als Daten niemals aufgehoben werden können, während die am Aprioriſchen orientierte Begriffsbildung zunächſt ihrerſeits die Übereinſtimmung mit ihnen ſuchen muß. Sie ſteht der *gebenden* als die *ſuchende* Inſtanz gegenüber, ſie hat für ſich nur die Funktion des Begreifens ohne Daſeinsgewißheit, während jene nur Daſeinsgewißheit ohne Begreifen hat. Sie paßt ſich alſo in erſter Linie nicht ſo ſehr dem Gegenſtande, wie den ſinnlichen Gegebenheiten vom Gegenſtande an. Die bewußte Adäquation, in der ſich ihr Wahrheitsſtreben auswirkt, iſt alſo eine durchaus mittelbare. Sie geht den Weg über die Herſtellung innerer Einſtimmigkeit der auf den Gegenſtand bezogenen Repräſentationsmomente, der a priori allgemein gültigen und a posteriori am Falle vorliegenden.

c) Subſtitution des zwiefachen Zeugniſſes in das Schema des Kriteriums.

Subſtituiert man nun dieſe beiden ſelbſtändigen und heterogenen Erkenntnisinſtanzen in das entwickelte Schema des komplex-relationalen Kriteriums der tranſzendenten Wahrheit, ſo ſieht man leicht, daß ihre Koexiſtenz im Bewußtſein tatſächlich den erforderlichen Bedingungen eines ſolchen entſpricht. Beide ſind Repräſentationen des realen Gegenſtandes; die tranſzendenten Relationen α und β (Fig. 4) in ihnen zeigen grundverſchiedenen Weg und Geſetzescharakter; und dennoch ſind ſie mit ihren Innengliedern A und B ganz aktuell im konkreten Erkenntnisgebilde aufeinander bezogen. Die Relation K zwiſchen ihnen iſt alſo immer ſchon zugleich mit ihrem Auftreten im Bewußtſein hergeſtellt.

Was der alten Skepſis unmöglich ſchien, das iſt hier wirklich vorhanden: das Kriterium liegt weder im Bewußtſein noch außer ihm, oder

Digitized by Google

was dasselbe ist, es liegt sowohl in ihm als außer ihm, ist sowohl Vorstellung als auch nicht Vorstellung. Es fällt mit zwei Gliedern (A und B) seiner komplexen Relation ins Bewußtsein, mit dem dritten (X) aber, welches deren gemeinsames Gegenglied ist, wurzelt es im transzendenten Gegenstand. So kann das Kennzeichen der Wahrheit ein rein immanentes, dem Bewußtsein gegebenes sein, und dennoch in bezug auf den seienden Sachverhalt gelten. Denn dieses Kennzeichen liegt in der inneren Relation (K), die als Zusammenstimmung von aprioriſcher Einsicht (etwa A) und aposteriorischer Gegebenheit (B) in jeder aktuellen Sacherkenntnis sich vollzieht. Die Übereinstimmung ist im Bewußtsein konstatierbar, denn beide in Beziehung tretenden Seinszeugnisse fallen ins Bewußtsein. Damit erledigt sich zugleich die metaphysische Schwierigkeit der positiven Aporie: es bedarf keiner neuen Bindung zwischen Gegenstand und Erkenntnisgebilde neben den alten, bisher behandelten, in kategorialer und psychophysischer Grundrelation wurzelnden Bindungen. Diese beiden genügen für den relationalen Bau des Kriteriums. In ihrer Diallele besteht das Kriterium. Es bedarf auch keiner neuen metaphysischen Annahme, der Gedanke des Kriteriums läßt sich aus dem unvermeidlichen und irreduziblen Minimum an Annahme, das bereits anderweitig gerechtfertigt ist, voll und ganz bestreiten.

Diese Diallele ist nicht leer, wie die der bloß immanenten Übereinstimmung. Sie ist erfüllt durch die Bezogenheit beider Relationsglieder (A und B) auf das gemeinsame transzendente Dritte (X). Denn stimmen diese beiden nicht überein, deckt sich z. B. die zeitliche Folge der Sinnesdaten nicht mit der aus aprioriſchen Zusammenhängen eines größeren Inhaltskomplexes zu erwartenden kausalen Folge des Geschehens, so muß notwendig eine von beiden unwahr sein. Stimmen sie aber zusammen, so können beide wahr sein. Und da Sinneszeugnis und aprioriſche Antizipation dank der Heterogeneität ihrer Funktion und Gesetzlichkeit schwerlich beide denselben Fehler enthalten, und also nicht leicht in ihren Fehlern übereinstimmen können, so rückt der Fall, daß beide unwahr sind, von vornherein auf den zweiten Plan; er ist möglich aber unwahrscheinlich. Und diese Unwahrscheinlichkeit kann sich der Unmöglichkeit nähern, wenn der Komplex der Zeugnisse anwächst. Die immanente Übereinstimmung gewinnt so den gnoseologischen Wert eines Anzeichens der transzendenten Übereinstimmung; an der ersteren wird die letztere im Bewußtsein konstatierbar. Am Verhältnis von Inhalt und Inhalt taucht, gleichsam als Begleiterscheinung, ein Bewußtsein des Verhältnisses von Inhalt und Sache auf, das transzendente Wahrheitsbewußtsein.

Das Zusammenstimmen der heterogenen Inhalte ist also ein zwar

Digitized by Google

relatives, aber doch positives Kriterium, und dazu eins von relativ hoher Gewißheit. Jene Inhalte verhalten ſich in ihm, wie ſich vor Gericht zwei Zeugen desſelben Vorganges mit verſchiedener Voreingenommenheit verhalten: ſie ſagen Verſchiedenes aus, aber gerade durch dieſe Verſchiedenheit erhält dasjenige an ihrer Ausſage, was übereinſtimmt, das erwünſchte Gewicht der Objektivität. Ebenſo läßt ſich ihr Verhältnis vergleichen dem Ausdruck eines und desſelben dunklen Gedankens in zwei Sprachen mit ſehr verſchiedener Ausdrucksfähigkeit. Sinneszeugnis und aprioriſche Einſicht reden tatſächlich zwei grundverſchiedene Sprachen, aber ſie reden demſelben Subjekt von derſelben Sache; ſie ſind tatſächlich voreingenommene Zeugen, aber die Voreingenommenheit ihres Zeugniſſes kompenſiert ſich vor dem Richterſtuhl des wahrheitſuchenden Bewußtſeins, weil ſie bei beiden nicht dieſelbe iſt. Nimmt man hinzu, daß es ſich in Wirklichkeit niemals um ein iſoliertes Sinneszeugnis und eine iſolierte aprioriſche Einſicht handelt, ſondern immer um einen komplexen Wahrnehmungszuſammenhang einerſeits und ein weitverzweigtes Syſtem aprioriſcher Einſichten andererſeits, und daß die Einfügung beider ineinander in einen einheitlichen, potentiell unbegrenzten und nirgends unterbrochenen Erkenntniszuſammenhang geſchieht, ſo iſt es zu verſtehen, wie das relative, auf bloßer Diallele aufgebaute Kriterium ſich dem Wert eines abſoluten Kriteriums nähern kann.

Die bisherige Erörterung des Kriteriums könnte vielleicht den Anſchein erwecken, als handelte es ſich in ihm nur um ein künſtlich-methodologiſches Mittel, ſich im Zweifelsfalle von der Wahrheit oder Unwahrheit eines Inhalts zu überzeugen, um ein Mittel alſo, das erſt das wiſſenſchaftliche oder gar erſt das philoſophiſche Bewußtſein „anwenden" könne. Das entſpräche nicht dem Problem. Die gnoſeologiſche Theorie iſt es vielmehr, die hier nur künſtlich, zum Zweck ihrer Unterſuchung, Elemente auseinanderlegt, die in aller naiven und wiſſenſchaftlichen Erkenntnis bereits zuſammen beſtehen und in ihr immer ſchon dasjenige Verhältnis zueinander einnehmen, in welchem das Kriterium beſteht, denn das Wahrheitsbewußtſein begleitet mehr oder weniger deutlich alle Erkenntnisinhalte. Nur im bewußten Wahrheitſuchen der Wiſſenſchaft, und beſonders der Philoſophie, kommt es gelegentlich zum Bewußtſein dieſes Verhältniſſes und ſeiner letzten Elemente. Prinzipiell aber unterſcheidet ſich die ſo bewußt gemachte Evidenz des Wahren nicht von der relativen Evidenz des naiv Erfaßten. Denn gerade prinzipiell ſind beide relativ. Desgleichen handelt es ſich keineswegs immer um das Gegenüberſtehen rein aprioriſcher Einſicht und rein apoſterioriſcher Gegebenheit. Auch das trifft nur im theoretiſch-idealen Grenzfall zu. In Wirklichkeit ſtehen ſich immer qualitativ ge-

Digitized by Google

mischte Komplexe gegenüber, und nur das Überwiegen des einen oder des anderen Erkenntniselements macht sie heterogen. Deswegen ist die Relativität des menschlichen Wahrheitsbewußtseins im allgemeinen eine viel größere, als gemäß der grundsätzlichen Heterogeneität der letzten Elemente anzunehmen wäre. Daß aber überhaupt eine relative, begrenzte Gewißheit des Wahrheitsbewußtseins zustande kommt, die auch vor dem Forum der Theorie zu Recht besteht, das beruht nichtsdestoweniger darauf, daß eine durchgehende Heterogeneität und absolute Selbständigkeit der letzten Elemente vorhanden ist.

d) Skeptische Einwände und Konsequenzen.

Als Bedenken gegen die Dignität dieses Kriteriums bleibt dann tatsächlich nur der allgemeine theoretische Zweifel an der transzendenten Gegenstandserkenntnis überhaupt übrig. Dieser richtet sich aber nicht mehr gegen das Kriterium als solches, sondern gegen die beiden Erkenntnisquellen selbst, deren Zusammenspannung vorausgesetzt ist. Ist die Realität des Gegenstandes, von dem die Sinne ein Wirklichkeitszeugnis ablegen, überhaupt eine Illusion, ist das a priori einsichtige Gesetz nicht auch in irgendeinem Sinne zugleich Gesetz eines realen Gegenstandes, ist Erkennen überhaupt kein Erfassen einer dem Bewußtsein transzendenten Sache, sondern reine Konstruktion unbewußt arbeitender Mächte des Subjekts, so ist über ein Kriterium transzendenter Wahrheit natürlich nicht mehr zu reden. Wie dieser allgemeinen Skepsis, resp. dem mit ihr verwandten subjektiven (empirischen) Idealismus, zu begegnen ist, hat seine Erledigung bereits in anderem Zusammenhange gefunden (Kap. 16. c., Kap. 36. b. u. a.).

Unter allen Umständen aber könnte ein solcher Zweifel, da er sich selbst nicht beweisen kann, sondern seinerseits als theoretische Fiktion in der Luft schweben bleibt, das philosophische Bewußtsein nicht von der Verpflichtung entbinden, die Bedingungen der Möglichkeit derjenigen Erkenntnis zu untersuchen, welche das naive wie das wissenschaftliche Bewußtsein für reale Sacherkenntnis hält. In diesem Zusammenhange steht aber auch das Problem der transzendenten Wahrheit und ihres Kriteriums. An beiden bleibt daher freilich ein Moment der Skepsis haften. Doch kann dieses den transzendenten Gehalt ihrer Probleme so wenig aus den Angeln heben wie den des ganzen Erkenntnisproblems.

Die Überlegung, daß transzendente Wahrheit statt in wirklicher Übereinstimmung der Repräsentation mit der Sache, auch bloß in geregelter Zuordnung oder Entsprechung bestehen könnte, ohne Ähnlichkeit (eigentliche Abbildlichkeit) des Erkenntnisgebildes mit der Sache, macht für das Problem des Kriteriums gar keinen Unterschied aus. In

Digitized by Google

gewissem Sinne läßt sich eben hier überhaupt nur von Entsprechung reden. Denn die eigentliche, selbständige Seinhaftigkeit der Sache kann an ihrem Gegenbilde im Bewußtsein natürlich niemals wiederkehren. Bewußtseinsgebilde sind und bleiben den Objekten des Bewußtseins heterogen, ob sie nun solche repräsentieren oder nicht. Das Bewußtsein kann nur die Repräsentationen der Objekte umschließen, und diese bewegen sich ganz und gar in den verschiedenartigen nur dem Bewußtsein eigentümlichen Symbolsystemen, Zeichensprachen, oder wie man sie sonst nennen will. Indessen muß in aller Entsprechung eben doch ein Moment der Übereinstimmung enthalten sein, wie in aller Analogie ein Moment der Identität enthalten sein muß. Und in der Tendenz zur Adäquation muß daher auch das Streben enthalten sein, das Gegenbild zum Abbilde zu erheben. Das Kriterium der Wahrheit würde sich dann eben auf dasjenige am Erkenntnisgebilde beziehen, was die Fähigkeit zu solcher Adäquation besitzt, und somit dennoch einen Maßstab der Übereinstimmung mit der seienden Sache bilden.

V. Abschnitt:
Problembewußtsein und Erkenntnisprogreß.

58. Kapitel. Das Wissen des Nichtwissens.

a) Die Aporie im Bewußtsein der Inadäquatheit.

Daß die Erkenntnisgebilde den Gegenständen inadäquat sind, ist eine Unvollkommenheit und Schwäche der Erkenntnis. Daß es aber auch ein Bewußtsein dieser Inadäquatheit gibt, durch welches das Fehlende als solches erkannt wird, ist eine Art Ausgleich dafür und jedenfalls eine Stärke der Erkenntnis, eventuell sogar eine Macht, die über diesen Ausgleich hinaus von weittragendster Folge ist.

Wäre Inadäquatheit nichts als Unwahrheit, so käme ein Bewußtsein derselben dem negativen Wahrheitskriterium gleich und könnte zu dem bisherigen Problemgehalt des Erkenntnisphänomens nichts neues hinzufügen. Dem ist tatsächlich nicht so. Ein unwahres Erkenntnisbild darf zwar in seiner Art auch inadäquat genannt werden, obgleich der eigentliche Sinn der Inadäquatheit ein anderer ist (Kap. 5. g. 2—4 und h. 6); aber umgekehrt braucht ein inadäquates durchaus nicht unwahr zu sein. Wahre Erkenntnis kann sehr wohl unzureichend sein. Der Gegenstand, soweit überhaupt erfaßt, kann zutreffend erfaßt sein, aber eben das zutreffende Erfassen kann unvollständig sein. In Wirklichkeit ist alle Erkenntnis ein bruchstückweises Erfassen des Gegenstandes; das Erkenntnisbild aber kann das Bewußtsein der Bruchstückhaftigkeit als Index an sich haben. Und es liegt auf der Hand, daß dieser

Digitized by Google

Index an ihm um so bemerkbarer sein muß, je zutreffender das Bruchstück erfaßt ist. Das Bewußtsein der Inadäquatheit muß also mit zunehmender Wahrheit des Erkenntnisbildes nicht etwa abnehmen, sondern gerade zunehmen. Seine Entfaltung setzt das Kriterium der Wahrheit schon voraus.

Die Analyse des Phänomens hat gezeigt, wie das Bewußtsein der Inadäquatheit ein Wissen darum ist, daß *der Gegenstand mehr ist als das Erkannte an ihm*. Das involvierte den Ausblick auf eine über das Objizierte hinaus liegende Schicht des Gegenstandes, auf ein unbegrenztes Gebiet des *Transobjektiven* an ihm. Diese Erweiterung seines Begriffs kann nach den ontologischen Erörterungen über das Ansichsein des realen Gegenstandes (Kap. 30 und 31) und über die Lagerung der Sphären des theoretischen Problems (Kap. 27) keine Schwierigkeit mehr machen. Die Grenze der Erkenntnis ist in bezug auf den Seinsgehalt des Gegenstandes offenbar eine willkürliche; sie ist nur Grenze seiner Objektion für das Subjekt. Im Seinscharakter unterscheiden sich Objiziertes und Transobjektives nicht. Dem Umfang nach aber verhalten sie sich wie ein endlicher Ausschnitt aus dem Unendlichen zu dem unendlichen Rest jenseits des Ausschnittes. Das ontologische *Schwergewicht* des Gegenstandes fällt also von vornherein ins Transobjektive. Damit aber verschiebt sich die Lage des Erkenntnisproblems von Grund aus gegen die bisher behandelten Teilprobleme.

Der Tendenz nach nämlich geht alle Erkenntnis nicht auf partiales, sondern auf totales Erfassen des Gegenstandes. Denn sie geht letzten Endes immer auf sein ontologisches Wesen; seine subjektiven Partialaspekte sind ihr nur Vehikel und Stufen. Gibt es nun kein Bewußtsein des Transobjektiven, so kann das Subjekt das Erkannte für das Seiende schlechthin halten und sich bei ihm beruhigen. Gibt es aber ein Bewußtsein des Transobjektiven, so ist diese Beschränkung unmöglich. Mit dem Schwergewicht des Gegenstandes fällt dann zugleich das des Erkenntnisinteresses ins Transobjektive. Dadurch wird die Erkenntnisrelation selbst über das Erkannte hinaus an das Unerkannte gebunden und erhält jenen Charakter der Unrast und der ewigen Unfertigkeit, der eben für alles menschliche Erkennen bezeichnend ist.

Wie ist ein solches Bewußtsein der Inadäquatheit möglich? Wissen kann das Subjekt doch nur um den objizierten Teil des Gegenstandes; sein Wissen um eine Gegenstandsbestimmtheit bedeutet ja eben deren Objektion. Hier aber soll das Subjekt um dasjenige wissen, was ihm nicht objiziert ist, und was es also vielmehr nicht weiß. Dieses Phänomen ist es, was sich in dem alten Schlagwort vom „*Wissen des Nichtwissens*" zusammendrängt. In ihm besteht das *Problembewußtsein*. In seiner Exposition ergibt sich die negative Aporie des

Digitized by Google

Problems, diejenige von allen Aporien der Erkenntnis, die den Charakter der Paradoxie und des Widerspruchs am unverhülltesten zur Schau trägt. Wie kann denn ein Subjekt um sein eigenes Nichtwissen wissen? Es müßte doch zugleich um den Gegenstand wissen und damit das Nichtwissen aufheben! Wo sonst ein Subjekt Kenntnis erhält von einem Transobjektiven, da wird dieses ihm eben dadurch objiziert; hier aber bleibt es gerade transobjektiv.

Es kann offenbar ein Wissen des Nichtwissens nur geben, wenn es irgendwie ein Wissen vor dem eigentlichen Wissen um die Sache gibt, ein Wissen um das Unerkannte, in welchem dieses nicht zum Erkannten wird. Nimmt man diese Forderung positiv und sieht einstweilen von der Paradoxie in ihr ab, so scheint hier nach einer dritten Art primären Erfassens neben aprioriſcher und aposterioriſcher Erkenntnis gefragt zu sein. Und darin besteht die positive Aporie des Problems, denn eine solche dritte Art des Erfassens gibt es nicht. Auch das Kriterium der Wahrheit konnte nicht in einer „neuen Bindung" zwischen Gegenstand und Erkenntnisgebilde gesucht werden, so sehr das Problem sie erforderlich machte. Nur in der Beziehung der nachweislich vorliegenden Grundtypen des Erfassens aufeinander ließ sich eine Art Ersatz dafür finden. Hier aber handelt es sich nicht um ein Korrektiv der Erkenntnis, das auch relativ sein könnte, sondern um ein inhaltliches Hinausgehen über das Erkannte. Worauf kann ein solches beruhen, wenn nicht auf einer Bindung anderer Art an das Objekt?

Der Idealismus kann diese Frage relativ leicht abtun. Ist der Gegenstand ein bloß immanentes Gebilde, so ist Erkenntnis die Konstruktion desselben. Das Problembewußtsein ist dann ein inneres Wissen um den Fortgang der Konstruktion ohne Einsicht in die inhaltliche Bestimmtheit des Fortganges. Es hat dann die Form eines Bewußtseins der Lücke am Inhalt und ist das Anzeichen einer Tendenz zur Ausfüllung der Lücke. Für die ontologische Auffassung der Erkenntnis verbietet sich eine so bequeme Erklärung. Der Lücke am Inhalt könnte ja auch eine Lücke am seienden Sachverhalt entsprechen, sie brauchte an sich also gar keine Inadäquatheit zu bedeuten. Das Bewußtsein der Inadäquatheit aber zeichnet sich als Phänomen gerade durch die Eigentümlichkeit aus, daß es auf einen positiven Seinsgehalt am Gegenstande hinweist, dem am Erkenntnisgebilde kein positives Gegenstück entspricht. Es setzt also die transzendente Fühlung des Bewußtseins mit einem solchen bereits voraus.

Die Frage lautet somit gerade dahin: wie kann es zu einer solchen Fühlung kommen, da sie doch nicht den Charakter einer positiven Einsicht mit inhaltlicher Bestimmtheit haben darf?

Digitized by Google

b) Relationale Struktur im Bewußtsein des Transobjektiven.

In der Behandlung des Kriterienproblems ist der Weg vorgezeichnet, wie überhaupt sich Aporien dieser Art theoretisch bearbeiten lassen. Das Problem verlangt eine „neue Bindung"; nachweisen läßt sich eine solche nicht; also muß sie in den vorhandenen und nachweisbaren Bindungen schon irgendwie mit enthalten sein. Ist sie aber darin enthalten, so muß sie sich auch aufweisen lassen. Es gilt also wiederum auch hier die richtige Auswertung des Vorhandenen zu gewinnen.

Es gibt im Gefüge der Erkenntnis auch negative Einsichten von ganz spezifischer Bestimmtheit, Einsichten, die den Zusammenhang, in dem ein Stück fehlt, positiv erfassen und dadurch gleichsam den leeren logischen Ort des fehlenden Inhalts *umreißen*. Der Zusammenhang, um den es sich handelt, ist ein realer, der am seienden Gegenstande an sich besteht; in ihm muß also das fehlende Glied auch real vorhanden sein. Dann muß das Fehlen des Gliedes am Erkenntnisgebilde notwendig aus eben diesem richtig erfaßten und repräsentierten realen Zusammenhange heraus als Anzeichen eines positiv Vorhandenen, aber nicht Repräsentierten fühlbar werden. Das Problembewußtsein gewinnt hierdurch eine erste positive Bestimmung: es muß notwendig *relationale Struktur* haben, es muß ein Sichforttasten der Gegenstandserfassung an der Hand solcher realer Zusammenhänge sein, von denen gewisse Glieder mit repräsentiert sind, während andere jenseits des Repräsentierten liegen.

Das ist aber offenbar nur möglich, wenn am Gegenstande selbst Zusammenhänge walten, die *seinen objizierten Teil mit dem transobjektiven verketten*, so daß gewisse Glieder seines Inhalts unmittelbar über sich hinaus weisen auf Gegenglieder, die im Transobjektiven liegen. Sofern dann bei der Repräsentation zugleich mit diesen Gliedern auch der Ansatzpunkt der Zusammenhänge erfaßt wird, in denen sie stehen, so ist es verständlich, wie mit ihnen zugleich auch *ein Bewußtsein ihrer transobjektiven Gegenglieder involviert wird*, welches offenbar unabhängig davon auftritt, ob die letzteren auch irgendwie inhaltlich positiv mit repräsentiert werden können oder nicht. Wenn sie das aber nicht können, so ist das involvierte Bewußtsein ihres Vorhandenseins ein leeres, unerfülltes, rein negatives, ein Wissen des Nichtwissens, oder ein Bewußtsein der Inadäquatheit des repräsentierenden Gebildes. Und läßt es sich in den Relationen, die es involvieren, als logische Leere genau umreißen, so nimmt es die exakte Form des Problembewußtseins an.

Daß nun tatsächlich das Sein, um dessen Objektwerdung es sich handelt, eine durchgehend relationale Struktur hat, daß in ihm alles mit-

Digitized by Google

einander verknüpft ist, und daß die Fäden dieser Verknüpftheit die ontologisch zufällige Grenze der Objektion mannigfach überschneiden, den Hof der Objekte mit dem Transobjektiven verbindend, ja ihn vollkommen in die größeren Seinszusammenhänge einbettend, das ist bei der allgemeinen Frage nach dem Gegenstande der Erkenntnis (im III. Teil) genugsam zum Ausdruck gekommen und darf hier vorausgesetzt werden. Wie dagegen des Näheren ein involviertes Bewußtsein des Vorhandenseins von unerkannten Seinscharakteren auf ihrer Grundlage möglich ist, bildet eine Frage, für die in der Geschichte der Theorien mannigfache Lösungsversuche in Vorschlag gebracht worden sind. Zwei Gedanken aber sind es vor allem, die hier den Weg zu jeder möglichen Lösung bedingen. Der eine wurzelt im Wesen der Erkenntnis a priori, der andere im Phänomen des durchgehenden Erkenntniszusammenhanges. Beide werden für das Problem gerade insoweit fruchtbar, als sie sich streng im Sinne transzendenter Gegenstandserkenntnis verstehen lassen.

c) Aprioriſches Problembewußtſein und kategoriale Implikation.

Schon die Tatsache, daß das Problembewußtsein ein „Wissen vor dem Wissen" ist, weist auf Erkenntnis a priori hin. Was weder Wissen noch Nichtwissen ist, sondern ein zwischen beiden in der Mitte schwebendes Wissen um das Nichtwissen, das muß notwendig die Form einer *Antizipation*, eines „*Vorwissens*" haben; denn auch das Wissen des Nichtwissens setzt ein Bewußtsein des Gegenstandes voraus. Diese Form aber kann sehr wohl die aprioriſche Erkenntnis haben. Sie hat den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit und kann mit diesem tatsächlich über die Grenzen des als wirklich Erkannten hinauslangen; sie antizipiert in jedem Satz, dessen Gültigkeit sie erschaut, eine prinzipiell unendliche Reihe möglicher Fälle, von denen bestenfalls nur ein begrenzter Teil erkannt sein kann. Sie kann also Zusammenhänge fixieren, für deren ganze Tragweite die Erfahrungsunterlage durchaus nicht hinzureichen braucht. Ein Fehlen der Erfahrungsunterlage nun und das damit verbundene Bewußtsein der Unerfülltheit genügt aber schon, um das so Fixierte oder Antizipierte als *Problem empfinden* zu lassen, als wirkliches Wissen eines Nichtwissens. Dasselbe gilt von aller hypothetiſchen Annahme. Hypothetiſches Wissen ist problematiſches Wissen. Es ist zwar inhaltlich positiv, und insofern über das Nichtwissen hinaus, aber das Positive in ihm ist nur ein Versuch, das Fehlen beglaubigten Inhalts zu ersetzen.

Im Wesen positiver gesicherter Sacherkenntnis liegt es, daß sie an beide Pole der Erkenntnis, den aprioriſchen und den aposterioriſchen, gebunden ist. Denn in der Zusammenspannung dieser beiden liegt das

Digitized by Google

einzig mögliche Kriterium der Wahrheit. Im Wesen der aprioriſchen Erkenntnis als ſolcher aber liegt es gerade über die engen Grenzen dieſer Vereinigung hinaus zu ſchweifen und Gültigkeit zu beanſpruchen. Die Prinzipien aprioriſcher Erkenntnis ſind nicht nur Bedingungen wirklicher Erfahrung, ſondern darüber hinaus auch aller möglichen Erfahrung. Sie erſtrecken ſich alſo immer auch mit auf das Unerkannte und vollziehen immer eine Art Antizipation möglicher Gegenſtände, deren Wirklichkeit fraglich bleibt, bis Erfahrung ſie „gibt". Diejenige Relation, welche das Problembewußtſein ausmacht, das Übergreifen vom Bekannten auf das Unbekannte, iſt alſo in ihnen immer ſchon angelegt.

Doch geht die Kompetenz der Antizipation tatſächlich noch weiter. Descartes charakteriſierte die Erkenntnis als einen motus intellectualis nullibi interruptus, der über alle Lücken und leeren Stellen übergreift, und an dem ſich daher eine ganz feſte Beziehung zwiſchen Bekanntem und Unbekanntem herſtellt. Platon ſprach von einer *συμπλοκή* der Ideen, und Hegel lehrte den dialektiſchen Zuſammenhang aller Kategorien und ſeine grundſätzliche Überordnung über die Glieder und Teilmomente. Was an dieſen Lehren allermindeſtens zu Recht beſtehen dürfte, iſt die Tatſache, daß aprioriſche Einſichten überhaupt inhaltlich ſchlechterdings nicht iſolierbar ſind, daß ſie einander ganz von ſelbſt involvieren oder „implizieren", wie Descartes es nannte, und dadurch direkt und unzweideutig dokumentieren, daß ſie, wo und wie immer ſie auftreten, allemal ſchon in einen Beziehungskomplex eingeordnet ſind, der unabhängig von den Grenzen des jeweilig Erkannten beſteht und tatſächlich weit über ſie hinausreicht. Die großen Dialektiker alter und neuer Zeit haben dieſer erſtaunlichen Tatſache die größte Beachtung geſchenkt, ohne jedoch immer die zureichende theoretiſche Ausprägung für ſie zu finden oder ihre Konſequenzen für das Erkenntnisproblem kritiſch abzuwägen. Darin aber ſtimmen ſie alle überein, daß es ſich hier nicht um einen Zuſammenhang handelt, den das Bewußtſein erſt herſtellen müßte, oder gar nach Belieben einrichten könnte, ſondern um ein feſtgefügtes Netz von Relationen, die ebenſo ewig und unumſtößlich ſind, wie der Inhalt des Aprioriſchen ſelbſt, ja daß ſie unmittelbar zu dieſem Inhalt gehören und vielleicht gar ſeine Bedingungen ſind. Nicht um Konſtruktion, ſondern um ein Sein von Zuſammenhängen handelt es ſich, dem gegenüber dem Bewußtſein nur die Freiheit bleibt, ihm zu folgen oder nicht zu folgen. Man ſollte deswegen auch nicht von einer „Methode" der Dialektik ſprechen — denn gerade das Methodologiſche an ihr iſt ſekundär — ſondern nur von einem Beſtehen oder Sein der Dialektik, deren mannigfach verſchlungene Fäden unabhängig davon daſtehen, ob überhaupt und wie weit ſie erſchaut werden. Ihr Seinscharakter iſt derſelbe wie der der Kategorien.

Digitized by Google

Daß dieses vom ideal Apriorischen gilt, welches den logisch idealen Gegenstand betrifft, ist ohne weiteres einleuchtend. Der Zusammenhalt logischer und mathematischer Erkenntnisse hat immer als Prototyp evidenter Beziehung, Folge und Abhängigkeit gegolten. Das gleiche gilt aber in entsprechender Fassung und Beschränkung auch von der real aprioriischen Einsicht. Daß diese auf einer partialen Identität der Seinskategorien und der Erkenntniskategorien beruht, haben wir in der Untersuchung der „kategorialen Grundrelation" gesehen. Der Gedanke der Implikation nun, der selbst in der Relationalität der Kategorien wurzelt, wird für das transzendente Problembewußtsein erst fruchtbar, wenn man ihn auf jene kategoriale Grundrelation bezieht. Vor aller Diskussion der weiteren Folgen läßt sich hier sofort voraussehen, daß dadurch das Relationssystem, innerhalb dessen sich die Implikation bewegt, um eine ganze Dimension erweitert wird. Es greift über aus der Ebene der Erkenntniskategorien in die der Seinskategorien. Die immanente Implikation muß also in dieser Erweiterung der Beziehung notwendig zu einer transzendenten Implikation werden; das Sein der Dialektik, das zunächst einen bloß ideal logischen Charakter der Denk- und Erkenntniszusammenhänge betraf, muß sich als ein wenigstens teilweise zugleich ontisch reales Sein erweisen.

Der partiale Identitätscharakter in der kategorialen Grundrelation war dahin zu verstehen, daß die Kategorien der transzendenten Gegenstandserkenntnis sich mit einem Teil der seienden Gegenstandskategorien decken, also inhaltlich einen Ausschnitt aus dem System der letzteren bilden. Nun kennen wir zwar dieses System als Ganzes nicht, wissen aber doch gemäß jenem Bruchteil von Rationalität, der ihm anhaftet, daß es überhaupt ein System ist, und daß es unter seinen Gliedern Zusammenhänge, Relationen und Abhängigkeiten geben muß. Denn wäre das nicht der Fall, so könnte auch nicht das konkrete Seiende, und folglich auch nicht der erkennbare Ausschnitt desselben, einheitlich relational determiniert sein. Dann aber überträgt sich auf die Seinskategorien das Grundverhältnis, welches für das Gebiet des immanent Aprioriischen gilt: die Bestimmtheit der einzelnen Seinskategorien ist auch bedingt durch ihre Relation zu den anderen Seinskategorien. Sie braucht deswegen in dieser relationalen Verflochtenheit nicht aufzugehen, sie kann einen substantiellen Kern enthalten, dessen Wesen jenseits aller Beziehung steht. Aber die Wechselbedingtheit als solche, auch wenn sie die irrationale Tiefe der kategorialen Gebilde nicht erschöpft, genügt schon, um die totale Loslösung der einzelnen Kategorie aus dem Gefüge des Ganzen unmöglich zu machen.

Hieraus folgt aber, daß auch im Sein jedes einzelne Prinzip die

Digitized by Google

anderen real involviert. Sofern nun ein Ausschnitt aus dem System der Seinskategorien identisch ist mit den Erkenntniskategorien, muß das Gesetz des Zusammenhanges, das unter den letzteren waltet auch zugleich für jenen Ausschnitt bestimmend sein; die Seinskategorien müssen also innerhalb jenes Ausschnittes einander ebenso real implizieren, wie die entsprechenden Erkenntniskategorien einander ideal implizieren. Implikation der letzteren im Bewußtsein ist also in diesen Grenzen zugleich Implikation der ersteren am transzendenten Gegenstande. Von der transzendent apriorischen Erkenntnis gilt demnach dasselbe Implikationsgesetz wie von der immanenten; m. a. W. die immanente Implikation, soweit sie sich inhaltlich auf Repräsentationen realer Gegenstände erstreckt, hat unmittelbar objektive Gültigkeit in bezug auf die letzteren. Dadurch aber ist für die Erkenntnis die Relation zwischen dem erkannten und dem unerkannten Teil des realen Gegenstandes, dem Objizierten und dem Transobjektiven, hergestellt und ein Bewußtsein des Transobjektiven bis an die Grenze der Rationalität ermöglicht. Ein Bewußtsein des Unerkannten als solchen, d. h. ein gegenständlich bezogenes Wissen des Nichtwissens ist dann einfach die Form, in der jene apriorischen Relationen zum Bewußtsein kommen, und in der sie alles transzendente Gegenstandsbewußtsein begleiten.

Nun erstreckt sich aber das Problembewußtsein, wie schon das Phänomen lehrte (Kap. 5. i. 10 und Kap. 9. f.), nicht nur auf den erkennbaren Teil des Transobjektiven, sondern auch auf den darüber hinausliegenden unerkennbaren, d. h. auf das Irrationale, oder genauer, auf das Transintelligible. Es gibt eben das Problem des Irrationalen als Grenzbewußtsein aller Problemketten; und dieses Problembewußtsein ist ebenso wie jedes andere auf ein reales Seiendes bezogen. Es muß also auf derselben Grundlage möglich sein wie jedes andere Problembewußtsein auch.

Tatsächlich reicht die durch kategoriale Grundrelation erweiterte allgemeine Implikation des Apriorischen durchaus hin, um auch das Problembewußtsein des Irrationalen verständlich zu machen. Die Grenze der Rationalität am Gegenstande ist gekennzeichnet durch die Grenze der Identität beider Kategoriengruppen; d. h. überhaupt a priori erkennbar ist der Gegenstand gerade so weit, als seine Kategorien mit denen der Erkenntnis zusammenfallen (vgl. Kap. 48. c.). Stünde nun derjenige Ausschnitt der Gegenstandskategorien, der mit Erkenntniskategorien zusammenfällt, ontologisch isoliert da, ohne realen Zusammenhang mit den übrigen Gegenstandskategorien, so wäre Implikation des Irrationalen ein Ding der Unmöglichkeit. Eine solche Isoliertheit anzunehmen würde aber der Problemlage ganz und gar nicht

Digitized by Google

entsprechen. Das Seiende als solches, welches partial erkennbar ist, verhält sich ja gegen die Grenze seiner Erkennbarkeit (Rationalität) genau ebenso gleichgültig wie gegen die verschiebbare Grenze seiner jeweiligen Erkanntheit (Objektion). Es wäre also nichts widersinniger als anzunehmen, daß das Irrationale an ihm irgendwie ontologisch geschieden wäre vom Rationalen. Ist das aber nicht annehmbar, so darf auch keine Scheidewand zwischen den Seinskategorien, die das Irrationale an ihm determinieren, und denen, die das Rationale determinieren, angenommen werden. Es handelt sich vielmehr offenbar um ein einziges großes, mannigfach relational durchsetztes Gefüge von Seinskategorien, die den realen Gegenstand durchgehend bestimmen. Und dieses Gefüge ist gegen die Grenze desjenigen Ausschnittes, der sich mit Erkenntniskategorien deckt, offenbar genau ebenso gleichgültig, wie der von ihm bestimmte Gegenstand gegen die Grenzen seiner Rationalität. Beide Grenzen sind ontologisch gleich indifferent. Sie bestehen nur für den Gesichtspunkt des erkennenden Subjekts, sie sind ausschließlich gnoseologische Begrenzungen.

Steht aber der Ausschnitt der Gegenstandskategorien, der sich mit Erkenntniskategorien deckt, nicht isoliert da, steht er in durchgehender Wechselbeziehung mit den übrigen Gegenstandskategorien, so erstreckt sich auch die reale Implikation der Seinskategorien notwendig über die Grenze dieses Ausschnittes hinaus. Also erstreckt sie sich auch am Gegenstande über die Grenze seiner Rationalität hinaus. Da aber die Erkenntniskategorien sich mit jenem Ausschnitt decken, so ist ihre gegenseitige Implikation einbezogen in den größeren Zusammenhang jener realen Implikation der Seinskategorien, und es ist gar nicht zu verwundern, daß in ihrem Zusammenhang Relationsglieder auftauchen, deren Gegenglieder über ihre begrenzte Sphäre hinausliegen. Für das erkennende Bewußtsein bedeutet das aber, daß im Zusammenhang des a priori Einsichtigen am Gegenstande Beziehungsglieder auftreten, deren Gegenglieder nicht nur unerkannt, sondern auch durchaus unerkennbar sind. Was sich in solchen Fällen erkennen läßt, ist nur, daß diese Gegenglieder irgendwie im Seienden vorhanden sein müssen, daß ihnen am Gegenstande etwas Reales entsprechen muß; wie dieses Reale aber beschaffen ist, und was überhaupt es ist, bleibt unerkennbar. Das aber gerade ist es, was wir das Bewußtsein des Irrationalen nennen.

Das ist der Grund, warum sich das Problembewußtsein ohne Unterschied sowohl auf Rationales als auch auf Irrationales erstreckt. Es ist prinzipiell gleichgültig gegen die Grenze der Rationalität am Gegenstande. Darin unterscheidet es sich wesenhaft vom Erkenntnisprogreß, für den diese Grenze eine unüberschreitbare ist. Problem und Progreß

Digitized by Google

erstrecken sich beide immer auf ein Transobjektives. Aber das Problem reicht weiter hinein in dessen Unendlichkeit. Vom Irrationalen gibt es nur ein Wissen des Nichtwissens.

d) Aposteriorisches Problembewußtsein und Exzentrizität der Elementarsphären.

Die aprioriſche Erkenntnis hat also die Eigentümlichkeit, daß sie auf Grund ihres antizipierenden und implizierenden Wesens beständig über die aposteriorische hinausschießt und ihr gleichsam die Probleme aufgibt, d. h. ihr die empirische Erfüllung des Antizipierten überläßt. Aber das ist nur die eine Seite des Problembewußtseins. Auch die Erkenntnis a posteriori zeigt eine Art des Hinausschießens über die aprioriſche. Und dieses letztere ist sogar die viel naivere und bekanntere Art des Problembewußtseins. Ganze Gebiete der Naturwissenschaft sind erfüllt von Tatsachenerkenntnis, von Beobachtungsmaterial aller Art, für deren Ausdeutung unter allgemein theoretischen Gesichtspunkten die Gesetzeserkenntnis nicht ausreicht. Nicht die biologischen Wissenschaften allein befinden sich in dieser Lage. Auch Physik und Chemie stehen vor immer neuen Rätseln der Erfahrung, und für ihre theoretische Bewältigung greift das aprioriſche Denken zur Hypothese. In noch ausgiebigerem Maße liegt das gleiche Verhältnis auf dem weiten Gebiet naiver Erkenntnis vor. Überall hier ist das Erfahrungsmaterial zwar nicht rein aposteriorisch, sondern mit mannigfachen Fäden aprioriſcher Erkenntnis bereits durchsetzt. Aber die letzten Gegebenheitselemente in ihm sind die des Sinneszeugnisses, und auf diesen allein beruht der Tatsachenwert, den sie für das Bewußtsein haben, sowie die Unabweisbarkeit der Probleme, die sie der Erkenntnis aufgeben. Das spezifisch Aposteriorische bildet hier den Problemgehalt. Hier ist Gegebenheit ohne Verstehen, Daseinsgewißheit ohne Begreifen der Zusammenhänge. Die ergänzende und verarbeitende aprioriſche Einsicht fehlt. Es liegen gewisse Bestimmtheiten des Gegenstandes vor, die in ihrer Isoliertheit ebensowenig vollwertige Sacherkenntnis sind, wie aprioriſche Antizipation ohne empirische Erfüllung. Und sofern das Bewußtsein um diese Unfertigkeit weiß, liegt auch hier ein Wissen des Nichtwissens vor.

Dadurch nun bekommt das Phänomen des Problembewußtseins einen viel allgemeineren Sinn. Es beruht offenbar weder auf dem aprioriſchen Element der Erkenntnis allein noch auch auf dem aposteriorischen allein, sondern auf einem eigenartigen Wechselverhältnis zwischen beiden. Der Umfang der Gebiete, welche beide Elemente beherrschen, deckt sich offenbar nicht vollständig, sondern nur teilweise. Die Sphären der aprioriſchen und aposteriorischen Erkennt-

Digitized by Google

nis stehen exzentrisch zueinander, ein Teil von jeder liegt über die andere hinaus. Volle Bestimmtheit und vollen Erkenntniswert hat nur derjenige Teil des Gesamtinhaltes, in dem beide sich decken. Darum besteht zwischen ihnen eine Tendenz zur Deckung, und da die Begrenztheit der beiderseitigen Erkenntnisbedingungen dem einen Widerstand entgegensetzt, so besteht zugleich zwischen ihnen ein Spannungsverhältnis.

Die nicht in Deckung miteinander befindlichen Teile der aprioriſchen und der aposterioriſchen Erkenntnissphäre bilden für das Bewußtsein die Grenz- oder Problemsphären, deren Inhalt als unverstanden oder unerkannt empfunden wird, obgleich er im Ganzen des Erkenntniszusammenhanges bereits seine bestimmte Stelle einnimmt. In dieser Bestimmtheit der Stelle ohne volle inhaltliche Erfülltheit besteht eben das Problembewußtsein.

Das Bewußtsein der Inadäquatheit, welches das Gegenstandsbewußtsein dieser Grenzsphäre kennzeichnet, meint zwar unmittelbar die Inadäquatheit des Erkenntnisgebildes gegenüber dem Gegenstande; seinen gnoseologischen Grund aber hat es in etwas anderem: in einer gegenseitigen Inadäquatheit der beiden Elementarsphären der Erkenntnis, welche die Kehrseite ihrer Exzentrizität ist. Das auf den realen Gegenstand bezogene Problembewußtsein ist also ein vermitteltes; zwei Arten der Inadäquatheit sind hier in eindeutiger Weise aufeinander bezogen: die immanente Inadäquatheit ist das Anzeichen der transzendenten, die gegenseitige Inadäquatheit der Erkenntnissphären vermittelt das Bewußtsein der Inadäquatheit zwischen Repräsentation und seiender Sache.

Hier findet demnach etwas ähnliches statt wie beim Kriterium der Wahrheit: die innere Beziehung zwischen Inhalt und Inhalt ist das Anzeichen einer äußeren Beziehung zum Gegenstande. Das Problembewußtsein hat auch eine komplex relationale Struktur. Und zwar sind es dieselben beiden Typen der transzendenten Relation, die hier wie dort in Beziehung treten; und auch hier ist es der immanente Vergleich zwischen den homologen Gliedern der zwei transzendenten Relationen, der das Bewußtsein der transzendenten Beziehung zum Gegenstande vermittelt. Der Unterschied liegt nur in der Andersheit des inhaltlichen Verhältnisses. Beim Kriterium der Wahrheit sind beide Inhalte auf dieselben Bestimmtheiten des Gegenstandes bezogen, und das Zutreffen oder Nichtzutreffen der Repräsentation selbst steht in Frage. Hier dagegen sind beide auf verschiedene Bestimmtheiten des Gegenstandes bezogen, während das Bewußtsein dessen in Frage steht, was nicht in beiden repräsentiert ist. Deswegen liegt hier der positive Wert gerade in der Nichtübereinstimmung beider Inhalte. Diese Nichtübereinstimmung ist das Wissen des Nichtwissens. Wir haben es also hier

Digitized by Google

mit einer methodologischen Umkehrung der Sachlage auf Grund derselben Faktoren zu tun. Das ist wichtig für die theoretische Bewertung des Resultats. Denn auch hier besteht dieses Resultat darin, daß die Forderung der „dritten Bindung" des Erkenntnisgebildes an den Gegenstand, neben den zwei gegebenen Bindungen (neben der durch kategoriale und der durch psychophysische Grundrelation) hinfällig wird. Es bedarf ihrer nicht. Die beiden vorhandenen Relationen reichen aus zur Erklärung des Problembewußtseins. Dieses fügt also, ähnlich wie das Wahrheitsbewußtsein, keine neue metaphysische Annahme zu den einmal gemachten hinzu; der metaphysische Gehalt des Problembewußtseins ist durch diese bereits gedeckt.

So sehr es wahr ist, daß das Bewußtsein der Inadäquatheit ein zwiefaches sein kann, ein aprioriſches oder ein empiriſches, ein aprioriſches Moment gehört doch unter allen Umständen zum Problemcharakter als solchem: die stillschweigende Forderung der Ganzheit (Totalität) und des lückenlosen Zusammenschlusses (Kontinuität) der Bestimmtheiten des Gegenstandes. Denn am Erkenntnisgebilde schließt eben nicht alles lückenlos aneinander; und gerade die Lücken seiner Struktur nehmen, wo sie zum Bewußtsein kommen, die Form der logischen Leere oder des Problems an. Aber natürlich können sie das nur unter der Voraussetzung, daß am seienden Gegenstande die Lücken ausgefüllt, die Forderungen der Totalität und Kontinuität erfüllt sind. Diese Voraussetzung aber ist eine eminent aprioriſche.

59. Kapitel. Inadäquatheit und Tendenz der Adäquation.

a) Vorerinnerung zur Problemlage im Erkenntnisprogreß.

Es ist in einem früheren Kapitel (9. f.) gezeigt worden, daß der Erkenntnisprogreß nicht, wie der logische Idealismus meint, eine Auflösung des Gegenstandes in fließende Stadien, und schließlich in eine bloße Perspektive, eine Idee, bedeutet, sondern gerade umgekehrt den stärksten Beleg dafür liefert, daß der Gegenstand ein transzendentes, von aller Verschiebung des Bildes im Bewußtsein unabhängiges Ansichsein besitzt. Es ist wahr, daß wir von ihm nichts als die Reihe sich ablösender Repräsentationsstadien kennen, die bestenfalls Näherungswerte seiner Totalität sind; wie wir auch in der mathematischen Berechnung von Grenzwerten niemals diese selbst, sondern nur die Reihe der Näherungswerte zu fassen bekommen. Aber wie hier das Fortschreiten ein ideales Ansichsein des Grenzwertes voraussetzt, so dort ein reales. Wenn der Ziel- und Richtungspunkt nichts ist als eine Idee der Erkenntnis selbst, ohne an ein Ansichseiendes gebunden zu sein, so ist es ein reiner Spiel-

Digitized by Google

trieb der Erkenntnis, daß sie rastlos weiter strebt, die bloße innere Unrast und Unbefriedigung, ohne Ziel und Sinn. Die neuen Probleme, die mit jeder Lösung entstehen, sind dann selbstgemachte Schwierigkeiten und haben nicht den Sinn, zu etwas Festem, Gewissem zu führen. Das widerspräche einer andern, ganz deutlich vorhandenen Erkenntnistendenz, der Tendenz zur Wahrheit. Denn das Wahre ist seinem Wesen nach überzeitlich, ewig, absolut. Es hilft auch nichts, sich darauf zu berufen, daß diese Tendenz zur Wahrheit selbst ein ewiges Streben sei; denn gerade hier ist es evident, daß der Richtungspunkt des Strebens ein fester, vom Prozeß unabhängiger ist. Schon die Identität des Problems im Flusse des Erkenntnisfortgangs zeugt davon, noch mehr jene Fermente aprioriſcher Erkenntnis, die den Charakter des durchgehend Beharrenden besitzen. Von einer Auflösung alles Beharrenden im Prozeß ist also gar nicht die Rede. Umgekehrt, das Bild des Gegenstandes wird im Erkenntnisfortschritt gerade durch Beharrendes bestimmt, und nur was als Bestimmungsstück beharrt und dem Prozeß enthoben ist, gilt als wahr, d. h. als übereinstimmend mit dem Gegenstande. Das wäre sinnlos, wenn dieser nicht selbst etwas Beharrendes, vom Fluß der Erkenntnis Unabhängiges wäre. Dann aber liegt kein Grund gegen sein Ansichsein vor.

Es ist selbstverständlich, daß dieses Ansichsein deswegen kein ontologisch bewegungsloses zu sein braucht. Das Seiende kann seine Eigenbewegung besitzen, die von der des Erkenntnisfortganges unabhängig ist. Deswegen kann es doch in bezug auf diesen beharren. Ein jedes Stadium seiner Bewegtheit bildet ein identisch Beharrendes, sofern es Gegenstand eines fortschreitenden Erfassens wird. Und nur auf dieses rein gnoseologische Beharren kommt es hier an. Die Bewegung des Erkenntnisprogresses ist es, die der Gegenstand nicht mitmacht. Jede sonstige Art der Bewegtheit des Gegenstandes ist indifferent gegen das Problem dieses Progresses. Der Heraklitische Fluß des Seienden widerspricht ihm nicht.

Daß das identische Wesen des Gegenstandes für die Erkenntnis voller Probleme ist, daß ihr mit jeder Lösung neue Probleme erwachsen, ist nicht eine Unbestimmtheit des Gegenstandes, sondern nur die ewige Unfertigkeit und Inadäquatheit der Erkenntnis, deren jeweilige Endlichkeit sich gegen die unendliche Fülle des Seienden abhebt. Gerade dieser unüberbrückbare *Abstand* ist es, der das Fortschreiten der Erkenntnis im Gange hält. Sie kann nicht zur Ruhe konmen, solange sie sich nicht mit ihrem Gegenstande deckt; das kann sie aber niemals, weil immer ein *unendlicher Rest* an ihm unerkannt bleibt. Der Erkenntnisprogreß bedeutet ontologisch nichts als die Verschiebung der Objektionsgrenze am Gegenstande; an seinen realen Bestimmtheiten verschiebt sich damit

Digitized by Google

nichts. Er bleibt unverändert und gleichgültig gegen Stufen und Grade seiner Erkanntheit. Daß sich an ihm immer neue Perspektiven eröffnen, ist daher bloß Sache des antizipierenden Problembewußtseins, das von jeder neuen Lage der Objektionsgrenze aus einen neuen Spielraum für sein vorgreifendes Wissen um das Transobjektive gewinnt.

b) Funktionales Verhältnis von Problembewußtsein und Erkenntnisprogreß.

Was der Erkenntnisprogreß für das Seinsproblem bedeutet, ist im ontologischen Teil der Untersuchung besprochen worden. Für das Erkenntnisproblem ist seine Bedeutung eine andere. Das Schwergewicht des Gegenstandes liegt im Transobjektiven, auch für die Erkenntnis; denn der Tendenz nach geht diese ja auf seine Totalität, und hier haben wir es gerade mit dieser Tendenz in ihr zu tun. Auf den Schwerpunkt der Totalität zu ponderiert die Erkenntnis. Und diese Ponderanz ist etwas anderes als das bloße Problembewußtsein. Dort handelte es sich nur um ein Bewußtsein des Transobjektiven überhaupt, dessen Bestimmtheit nur in gewissen Richtlinien oder Perspektiven bestand; hier dagegen handelt es sich um ein bewußtes, positives Eindringen in das Transobjektive, um das Erzwingen des Zuganges zum Unerkannten, um die Erfüllung dessen, was im Problem unerfüllt dasteht. Die Bindung der Erkenntnisrelation selbst an das Transobjektive ist hier eine andere als die im Problembewußtsein; sie muß sich zu dieser verhalten, wie das positive inhaltliche Erfassen zur leeren Antizipation. Die Bindung muß also selbst eine positivere und stärkere sein als dort, sie muß auf anderen, festeren Bedingungen beruhen. Diese Bedingungen gilt es aufzuzeigen. Es ist verständlich, wie durch relationale Struktur des Gegenstandes das Unbekannte an ihm vom Bekannten involviert wird und wie auf diese Weise zu allererst ein Wissen des Nichtwissens entsteht; aber das Unbekannte bleibt eben unbekannt in dieser Involvierung, und wie es zu einem Bekannten werden kann, ist aus ihr nicht zu ersehen. Hier müssen entweder noch andere Bedingungen mitspielen, oder dieselben Bedingungen müßten im bisherigen noch nicht ausgeschöpft sein, müßten sich noch eine neue Kehrseite abgewinnen lassen. Das ist es, was die Aporetik mit der „neuen Bindung" meint, die auch hier wiederum in Frage steht.

Es ist indessen nicht zu verkennen, daß diese Bindung an das Transobjektive zwar stärker und positiver sein muß als die des Problembewußtseins, dafür aber extensiv hinter ihr zurücksteht. Das Problem schaut weiter aus, selbst das Irrationale setzt ihm keine Grenze; der Progreß bleibt weit hinter ihm zurück, er geht langsam und stetig Schritt für Schritt, ohne Sprünge und Antizipationen. In dieser Hinsicht ist also

Digitized by Google

hier weniger verlangt als dort. Desgleichen ist nicht zu vergessen, daß die Aporie des Erkenntnisprogresses keinen eigentlich antinomischen Charakter hat, keinen Widerspruch einschließt, der zu beheben wäre. Im Problembewußtsein war die Schwierigkeit die, daß ein Wissen sich auf dasjenige erstreckte, was vielmehr nicht gewußt wird. Hier dagegen handelt es sich einfach um den Zuwachs des Wissens. Im geraden Fortgehen der Erkenntnis, im Einbeziehen neuen Inhalts in ihren Kreis ist vielmehr nur das eine erstaunlich, daß überhaupt Erkenntnis das kann. Denn der Inhalt, den sie einbezieht, ist ja an sich nicht der des Erkenntnisgebildes, sondern der des zu erkennenden Gegenstandes. Er muß also irgendwie von ihm hergenommen sein. Um dieses Hernehmen als solches verständlich zu machen, dazu würden freilich die allgemeinen Bedingungen der Erkenntnisrelation hinreichen. Denn das zeitliche Auseinanderfallen der Gegenstandserfassung in einzelne Phasen und ein kontinuierliches Fortschreiten in ihnen macht an der Erfassung als solcher natürlich gar keinen Unterschied aus. Der Erkenntnisfortschritt braucht ja auch nicht notwendig ein gewollter, spontaner zu sein; er kann auch in einem bloß passiven Vorwärtsgeschobenwerden der Erkenntnis bestehen und darauf beruhen, daß sich dem Subjekt andauernd neue Kehrseiten des Gegenstandes darbieten. Daß es solch ein passives Fortschreiten gibt, ist wohl nicht zu leugnen. Aber es gibt auch ein aktives, das wenigstens mitbedingt ist durch ein bewußtes Erkenntnisstreben. Und dieses aktive Fortschreiten steht hier in Frage. In ihm ist das Wissen um das Unerkannte und das spontane Vorausschauen die Bedingung des Progresses. Hier ist jeder Schritt bedingt durch ein ganz positives Verhältnis der Erkenntnis zum Unerkannten, also durch den Inhalt des letzteren schon mit bestimmt. Und das ist mehr, als die einfache Erkenntnisrelation verständlich machen kann.

Alles bewußte Erkenntnisstreben ist bedingt durch das Problembewußtsein. Platon hat recht gesehen: nur derjenige sucht und forscht, der das Wissen des Nichtwissens hat, nur aus diesem resultiert das Wissenwollen. Die ἔνδεια ist Bedingung der ἐπιθυμία. Wie aber ein Wissenwollen vom Wissen des Nichtwissens zum Wissen der Sache führen kann, das ist jetzt das Problem.

Aus dem Bewußtsein der Inadäquatheit also resultiert die Tendenz positiver Adäquation. Schon daraus läßt sich entnehmen, daß dieselben Bedingungen, die das erstere ermöglichen, auch für den Progreß in Betracht kommen, zum mindesten aber seine Vorbedingungen ausmachen müssen. Hier zeigt sich nun aber, daß im Wesen des Problems selbst, in der negativen Umreißung des leeren logischen Ortes, schon etwas durchaus Positives steckt, ein Ansatz zur Einsicht in die Sache. Ein rein negatives Problembewußtsein ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die

Digitized by Google

Richtung, in der das Gesuchte liegt, muß eben doch schon feststehen und irgendwie fixiert sein; sonst ließe sich gar nicht ein Problem vom anderen unterscheiden. Die Problembestimmtheit also, in der die negative Umreißung besteht, ist ihrerseits keineswegs bloß negative Einsicht, sondern eine durchaus positive; sie ist negativ nur in bezug auf den vollen Inhalt der Sache. Aber der Ansatz zur Einsicht in diesen Inhalt ist selbst schon durchaus eine Einsicht, und zwar Einsicht in etwas ganz Bestimmtes; insofern also auch keineswegs eine bloß negative.

Daß das Problem selbst schon ein Weg zur Lösung ist, darf gewiß nicht als Selbstverständlichkeit bezeichnet werden. Dennoch ist diese Tatsache jedem geläufig, der Probleme bearbeitet; er ist schon auf sie als Voraussetzung angewiesen. Eine Lösung finden kann er nur aus der Bestimmtheit des Problembestandes heraus. Freilich nicht immer aus ihr allein, aber doch nie ohne sie. In der Problembestimmtheit steckt eben schon ein ganzes Gefüge positiver Sacherkenntnis. Ein jedes Problem kann nur von einem bestimmten Niveau des Wissens aus gestellt werden, und was dieses Niveau an Erkenntnis der Sache enthält, ist in der Problemstellung schon mit verarbeitet.

Auf dem Gebiet rein aprioriſcher Erkenntnis ist diese Sachlage eine sehr bekannte. Die algebraische Gleichung z. B. ist die Problembestimmtheit des gesuchten X. Wie weit der Wert von X aus ihr bestimmbar ist, hängt einzig an der Frage, wie weit die Problembestimmtheit zureicht, d. h. wie weit die Anlage der Gleichung eine eindeutige Berechnung von X überhaupt zuläßt. Auf rein aprioriſchem Gebiet also liegt in der Problembestimmtheit nicht nur der Weg zur Lösung, sondern auch die positiven Daten, die ganzen Erkenntnismittel zu ihr, d. h. in Wirklichkeit die Lösung selbst.

So einfach kann es natürlich auf dem Gebiet der Erkenntnis realer Gegenstände nicht zugehen. Hier treten mannigfache Erfahrungselemente hinzu, von denen die Erkenntnis des Fraglichen abhängt. Aber auch hier geht der Progreß immer den Weg über das Problem; und die Problembestimmtheit gibt die Richtung an, in der die einschlägigen Erfahrungsmomente zu suchen sind. Und wenn man bedenkt, daß dieselbe aprioriſche Erkenntnis, die als mathematisch reine das X aus der Gleichung zu bestimmen weiß, auch einen Anspruch auf transzendente Apriorität besitzt, daß ihre Prinzipien zugleich die von Gegenstandsverhältnissen sind, und daß es ganz ebenso mit einer großen Reihe anderer a priori einsichtiger Prinzipien bestellt ist, so ist es klar, daß der Weg über das Problem auch in aller konkreten Gegenstandserfahrung ein Wesensmoment des Erkenntnisprogresses ausmachen muß.

Digitized by Google

60. Kapitel. Ontologische Bedingungen des Erkenntnisprogresses.

a) Aprioriſche Objektion des Transobjektiven.

Der Erkenntnisprogreß muß alſo in irgendeiner Weiſe auf derſelben Relationalität beruhen, wie das Problembewußtſein. Dieſe iſt, wie wir ſahen, eine doppelte: einerſeits ein Zuſammenhang zwiſchen Erkenntnis und Erkenntnis, anderſeits zugleich ein ſolcher zwiſchen Sachverhalt und Sachverhalt. Im erſteren Sinne verknüpft er das poſitiv Erkannte mit weiteren Inhalten möglicher Erkenntnis, im letzteren Sinne aber verknüpft er das Erkannte mit dem Unerkannten am Gegenſtande, d. h. das Objizierte mit dem Transobjektiven. Während am Gegenſtande dieſe Verknüpfung als eine unter vielen indifferent gegen alle Erkenntnis beſteht — wie ja auch die Grenze der Objektion an ihm eine zufällige, für ſein Weſen in keiner Weiſe charakteriſtiſche iſt —, ſo iſt ſie am Erkenntnisinhalt eine ganz einzigartige, ewig unvollendete, über ihn ſelbſt hinausführende.

Der Verknüpfung des Objizierten mit dem Transobjektiven am Gegenſtande entſpricht alſo in der Erkenntnis eine Verknüpfung zwiſchen dem, was ihr Inhalt iſt, und dem, was nicht ihr Inhalt iſt. Wo aber dieſe Verknüpftheit lebendig empfunden wird, da kann ſich das Bewußtſein beim bloßen Wiſſen um ſie nicht beruhigen, es muß ſie auch am Inhalt zu vollziehen ſuchen. Das kann es aber nur, indem es den Inhalt erweitert. Hier treffen nun tatſächlich die zwei Bedingungen des Progreſſes zuſammen, die ihn aktiv antreibende und die ihn poſitiv ermöglichende. Das negative Bewußtſein des Transobjektiven iſt ſchon der Anſtoß zur Ponderanz der Erkenntnis über ſich hinaus; am Bande der Relationen aber, welche jenes negative Bewußtſein aufdeckt, wird der Fortſchritt zugleich möglich.

Dieſe poſitive Kehrſeite des an ſich (in bezug auf den Gegenſtand) negativen Problembewußtſeins iſt weſentlich für das gnoſeologiſche Verſtändnis des Erkenntnisprogreſſes. Hier fällt eine Forderung mit der Ermöglichung ihrer Erfüllung annähernd zuſammen. So kann aus dem Problem der Progreß hervorgehen. Im Weſen des Problembewußtſeins liegt es, daß es kein ruhender Zuſtand ſein kann. Es hat kein inneres Gleichgewicht, oder vielmehr ſein Gleichgewicht iſt ein labiles; es kann ſich nicht auf der Schneide halten, auf der es ſteht, zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen; es fällt, es überſchlägt ſich notwendig nach der einen oder anderen Seite zu, entweder ins Nichtwiſſen zurück oder auf irgendeine poſitive Löſung zu, und ſei es auch nur auf eine ſolche der freien Phantaſie. Es iſt die Eigentümlichkeit des erkennenden Bewußtſeins, daß es nur auf Poſitives eingeſtellt iſt und nur beim Po-

Digitized by Google

sitiven stehen kann; das Negative als solches kann ihm nicht Inhalt sein, es kann nur entweder das Negative verwerfen (was z. B. in aller standpunktlichen Problemabweisung geschieht) oder ihm ein Positives substituieren. Das Bewußtsein des Negativen als solchen kann nur ein Übergang sein. Das ist es, was das Subjekt als die Unrast des Problembewußtseins empfindet, als die Nötigung, über seine Inhaltsgrenze hinauszugehen.

Dieses Hinaustreiben des Problems über sich selbst wäre soweit nur blinde Spontaneität. Es ist aber in Wirklichkeit auch imstande planmäßig vorzugehen. Das Problem ist nicht „Aporie" im strengen Sinne des Wortes, nicht „Wegloſigkeit", sondern gerade zugleich auch eine ganz bestimmte Wegweisung, man möchte sagen „Euporie". Das bedeutet nicht, daß jedes Problem lösbar wäre, sondern nur daß es prinzipiell in ihm Anweisungen zu seiner Lösung gibt, und daß diese durch genaue Problemanalyse jederzeit zu gewinnen sind. Die Spontaneität erschöpft sich nicht in der Antizipation; sie wächst sich zur schaffenden Instanz aus, indem sie die gleichsam träge Masse der positiven Erkenntnis nach sich zieht und sie zwingt, ihren Inhalt entsprechend der Antizipation zu erweitern. Hierzu bieten an erster Stelle dieselben Relationen Mittel und Weg, die auch die Antizipation selbst bereits ermöglichen. Ihre Tragkraft ist eben in dieser nicht entfernt erschöpft.

Soweit diese Ermöglichung reine Sache aprioriſcher Erkenntnis ist, liegt sie ganz einsichtig in deren Wesen zutage. Die beiden Momente, die beim Problembewußtsein an ihr geltend gemacht wurden, erweisen sich darüber hinaus auch hier als zureichend. Jede aprioriſche Einsicht gilt dank ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit weit über die Grenzen wirklicher Erkenntnis hinaus; auch alle unbekannten, vergangenen und zukünftigen Fälle, ja alle überhaupt möglichen Fälle, sind ganz positiv durch sie vorausbestimmt; man weiß a priori etwas ganz bestimmtes von ihnen, bevor sie der Erfahrung als Fälle gegeben sind, ja unabhängig davon, ob sie überhaupt je gegeben werden können oder nicht. Jede aprioriſche Bedingung ist eben Bedingung aller „möglichen" Erfahrung, und nicht in der zufällig wirklichen Erfahrung erschöpfbar.

Aber nicht hieran allein hängt die Ermöglichung des Erkenntnisprogresses durch aprioriſche Einsicht. Denn nicht in der Totalität möglicher Fälle liegt der unendliche Rest des Unerkannten am Gegenstande. Auch gerade der Einzelfall enthält ihn in sich, auch der individuelle Gegenstand ist in sich unendlich, und gerade an ihm ist das Objizierte nur ein enger Ausschnitt aus der Totalität. Kants Lehre vom „transzendentalen Gegenstande = X" hat diesen Punkt klargestellt. Sie läßt sich ohne weiteres in eine Lehre vom transzendenten Gegenstande umprägen, denn auch dieser ist für die Erkenntnis ein ewiges X, und gerade

Digitized by Google

an ihm bedeutet der Erkenntnisprogreß ein Vorschieben der Objektionsgrenze ins Transobjektive. Sofern dieses Vorschieben auf aprioriſcher Erkenntnis basiert ist, kann seine Bedingung nur darin gesucht werden, daß das a priori Erkannte nicht nur für das Objizierte, sondern auch für das Transobjektive am Gegenstande gilt. Die Objektionsgrenze am Gegenstande besteht ja nicht an sich, sondern nur für uns; die Einsicht a priori aber, sofern sie überhaupt transzendente Gültigkeit hat, beruht auf Prinzipien, die nicht nur für uns, sondern gerade an sich bestehen und den Gegenstand unabhängig davon determinieren, ob die Erkenntnis der Determination folgt oder nicht. Sie beruht eben auf Kategorien, die für Gegenstand und Erkenntnis die gleichen sind, und die deswegen immer über die Grenze aktueller Erkenntnis hinausreichen. Diese Erkenntnisgrenze ist ja nicht die Erkennbarkeitsgrenze; und nur die letztere würde das Reich der Gültigkeit solcher Kategorien am Gegenstande begrenzen, nur sie zieht der aprioriſchen Erkenntnis die Schranke vor (vgl. Kap. 48. c.). Die Bedingungen der Möglichkeit des Objizierten am Gegenstande sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit des Transobjektiven. Und sofern sie außerdem zugleich Bedingungen des Gegenstandsbildes im Bewußtsein sind (und das sind sie bis zur Rationalitätsgrenze des Gegenstandes), ermöglichen sie prinzipiell die Erkenntnis des Transobjektiven genau in demselben Maße, wie die des objizierten Ausschnittes. Dadurch aber ist eine aprioriſche Beziehung zwischen Erkanntem und Unerkanntem hergestellt, welche nicht nur ein Wissen des Nichtwissens bedeutet, sondern auch eine Möglichkeit der Wissenserweiterung, welche also nicht nur das Unbekannte als solches antizipiert, sondern auch die Bestimmungen impliziert, die es zum Bekannten erheben.

Nimmt man hierzu die Tatsache, daß auch die aprioriſchen Prinzipien selbst einander implizieren, daß unter ihnen ein durchgehender Zusammenhang besteht, in welchem die Bestimmtheit des einen durch eine Reihe anderer bedingt ist, so gewinnt das Übergreifen des Aprioriſchen über die Grenze der Objektion einen universalen Charakter (vgl. Kap. 58. c.). Es verliert dadurch seine Beschränktheit auf den einzelnen Inhalt eines bestimmten Prinzips, oder einiger weniger, die an der jeweiligen Einsicht beteiligt sind. Auch die aprioriſche Erkenntnis als solche schreitet fort, und zwar am Leitfaden von Relationen, die selbst a priori einsichtig werden, wenn man sich die inhaltlichen Bestimmtheiten der einzelnen Wesenheiten klarmacht. Da aber infolge der kategorialen Grundrelation der Implikation der Erkenntnisprinzipien eine Implikation der Seinsprinzipien am Gegenstande entspricht, so gewinnt die Dialektik der Kategorien einen Charakter transzendenter Gültigkeit, der sie endgültig über den trivialen Vorwurf der „logiſchen Spielerei" er-

Digitized by Google

hebt und sie zu einem eminenten Mittel des Erkenntnisfortschritts macht. Es bedarf zu dieser Dialektik auch gar keiner Kategorienerkenntnis. Gegenstandserkenntnis ist unabhängig von Prinzipienerkenntnis; auch die aprioriſche. Nur von der Reichweite der Identität, nicht von der der Erkennbarkeit der Kategorien ist sie abhängig. Die Implikation der Kategorien liegt in aller Gegenstandserkenntnis vor, auch in der naivsten. Und an ihrer Dialektik schreitet, ohne sie zu durchschauen, alle Erkenntnis fort, sofern dieser ihr Fortschritt ein aprioriſcher ist.

b) Zweiseitiges Fortschreiten der Erkenntnis; Divergenz und Konvergenz.

Zeigt schon die aprioriſche Erkenntnis rein in sich selbst ein deutliches Moment der Ponderanz mit allen Bedingungen der Möglichkeit einer solchen, so liegt doch in ihr nur die eine Hälfte des allgemeinen Erkenntnisprogresses. Die transzendente Gegenstandserkenntnis ist ein *Zweiinstanzensystem*, sie ist neben der aprioriſchen auch an aposterioriſche Erkenntnis gebunden. Diese aber ist ebensosehr wie jene dem Fortschritt unterworfen.

Nur hat das Fortschreiten hier einen ganz anderen Charakter. Während dort durch die Allgemeinheit der Einsicht eine unbegrenzte Reihe möglicher Fälle überschaut wird, deren Vorhandensein sogar fraglich bleibt, schreitet die sinnliche Erfahrungsquelle langsam von Fall zu Fall fort und bleibt immer an das Wirkliche gebunden. Und dieses Fortschreiten ist an sich kein spontanes, sondern einem Zusammenhang äußeren Geschehens unterworfen, der es im allgemeinen *vom Erkenntnisstreben des Subjekts unabhängig* macht. Der eigentümlich passive Gegebenheitscharakter, der das Sinneszeugnis von Schritt zu Schritt begleitet, ist nur der Bewußtseinsreflex und gleichsam der subjektive Innenaspekt dieser Gebundenheit an die reale Abfolge im Weltgeschehen.

Die Abfolge, um die es sich hier handelt, ist zwar keineswegs ohne weiteres dem zeitlichen Gang der realen Geschehnisse als solcher gleichzusetzen, denn die Wahrnehmungsfolge braucht der Folge der letzteren gar nicht zu entsprechen. Aber die Wahrnehmungsfolge ist dennoch mit bedingt durch sie und kann sich, soweit sie an sie gebunden ist, nicht umkehren. Sinneszeugnis von einem Gegenstande kann nur auftreten, solange der Gegenstand (resp. seine Auswirkung) wirklich vorhanden ist und in den Bereich der Empfindungssphäre des Subjekts eintritt. Das raumzeitliche Verhältnis, welches diese Berührung bedingt, ist aber selbst *durch die einschlägige Konstellation im Weltgeschehen bedingt*, und diese unterliegt dem Willen des erkennenden Subjekts nur in sehr beschränkten Grenzen. Gewiß gibt es eine spontane Hin-

Digitized by Google

lenkung des wahrnehmenden Bewußtseins auf vorhandene Sachverhalte, ja sogar ein bewußtes Herbeiführen des gewünschten Falles; aber die Grenzen dieser Spontaneität sind überall durch das Vorhandensein der fraglichen Sachverhalte, d. h. durch ihr reales Eintreten, resp. ihre bewußte Einrückbarkeit in die Sinnessphären bedingt. Dieses „Eintreten" und die Bedingungen dieser „Einrückbarkeit" kann das Subjekt so wenig bestimmen, als es den Radius der Sinnessphäre willkürlich erweitern kann. Im allgemeinen ist daher der Fortschritt der aposteriorischen Erkenntnis selbst ein a posteriori bedingter.

In dem Zweiinstanzensystem der Erkenntnis hat also sowohl das aposteriorische als auch das apriorische Element sein eigenes Fortschrittsgesetz. Dieses ist an beiden sehr verschieden und beruht auf verschiedenen Bedingungen. Die Gegenstandserkenntnis befindet sich daher immer in der eigentümlichen Lage, daß sie gleichzeitig in zwei Richtungen fortschreitet, mit zweierlei Tendenzen, nach zweierlei Gesetzen über sich hinaustendiert. Der Inhaltszuwachs beider Richtungen kann sich dabei unmöglich decken. Die beiden Inhaltssphären, die ohnehin exzentrisch zueinander stehen und gegenseitige Inadäquatheit aufweisen (vgl. Kap. 58. d.), zeigen also auch in ihrer Fortschrittstendenz durchaus kein Streben zur Deckung; die beiderseitigen Richtungen der Tendenz konvergieren nicht, sie divergieren durchaus immer weiter. Ihre Exzentrizität vergrößert sich im Fortschreiten; die gegenseitige Inadäquatheit steigert sich, der Gegensatz verschärft sich in dem immer weiteren Auseinanderklaffen der Inhaltssphären. Die Aktualität des Spannungsverhältnisses spitzt sich zu.

Nun liegt es aber im Wesen der transzendenten Gegenstandserkenntnis, daß zur Konstituierung ihres Gehalts beide Elemente erforderlich sind, daß ihr als erfüllt, begriffen und gesichert nur das gilt, worin beide Instanzen zusammenkommen. Sie kann daher beim divergierenden Fortschreiten sinnlicher und apriorischer Erkenntnis nicht stehen bleiben. Das Fortschreiten jeder von beiden für sich ist eben noch gar kein eigentlicher Erkenntnisfortschritt. Erst wo beide im Fortschreiten wieder zur Deckung gelangen, liegt ein solcher vor. Das erkennende Bewußtsein begegnet denn auch dieser Sachlage mit der einzig natürlichen und konsequenten Reaktion, es setzt der divergierenden Tendenz eine konvergierende entgegen, ein Streben nach Lösung der Spannung, nach konzentrischer Deckung des Exzentrischen, nach Adäquation des gegenseitig Inadäquaten. Diese Tendenz zur Deckung ist freilich an durchaus beschränkte Möglichkeiten gebunden. Sie kann nicht nach Belieben Deckung erzwingen, wo sich eine Hinlenkung beider Fortschrittsrichtungen auf denselben Punkt nicht erzielen läßt. Aber sie kann von beiden Seiten darauf hinarbeiten; und

Digitized by Google

ihre Machtmittel hierzu sind, wenn auch begrenzt, so doch mannigfaltig und von einer nicht leicht zu erschöpfenden Ergiebigkeit. Es gibt im Haushalt der Wissenschaft breite Arbeitsgebiete, auf denen solche Hinlenkung sich ganz bewußt und methodisch vollzieht und sich deswegen deutlich verfolgen läßt.

In diesem Wechselspiel von Divergenz und Konvergenz liefert immer diejenige der beiden Erkenntnisinstanzen, die jeweilig vorausgeschossen ist, das Problem. Entweder liefert das Sinneszeugnis ein Tatsachenmaterial, welches verstanden, begriffen, in Zusammenhänge eingegliedert sein will; oder die aprioriſche Einsicht liefert Gesetzeszusammenhänge, Möglichkeiten oder Mutmaßungen, die der materialen Erfüllung oder Bestätigung durch sinnlich gegebene Tatsachen bedürfen. In beiden Fällen stehen einander *Tatsache und Hypothese* gegenüber. Beide sind, isoliert genommen, unvollständig. Die Erkenntnistendenz aber ist *teleologisch* in ihrer Anlage: ihr Ziel — ob bewußt oder unbewußt — ist immer die volle Gegenstandserkenntnis. Deswegen haben sowohl Hypothese als Tatsache die ausgeprägte Tendenz *einander nach sich zu ziehen*, sich gegenseitig zu ergänzen und vollwertig zu machen. Das aber können sie nur, indem sie sich einander anpassen.

c) Bewegliches Ungleichgewicht und perennierende Exzentrizität.

Die Art der Anpassung, die Mittel und Wege der Konvergenz, sind nun aber sehr verschieden, je nachdem auf welcher Seite das Problem auftaucht.

Ist es aprioriſche Gesetzeserkenntnis, die den Erfahrungsdaten vorausgeeilt ist, so trägt die Bindung an das Transobjektive, und mit ihr zugleich der ganze Problemgehalt, auch aprioristischen Charakter. So ist es immer im Fall der Hypothese. Die Ergänzung muß dann natürlich von der Seite der Sinneszeugnisse kommen, das Hypothetische muß gewiß werden durch Beziehung auf das Tatsächliche. Die Aufgabe besteht also darin, *die zugehörige Tatsachenerkenntnis beizubringen*. Und die Möglichkeit solcher Beibringung ist beschränkt. Die Sinneserkenntnis ist an feste Symbolsysteme gebunden, denen ganz begrenzte Ausschnitte aus den Bestimmtheiten des Wirklichen entsprechen. Der Empfindungsradius als solcher kann sich nicht anpassen. Es gilt vielmehr solche Beobachtungsgebiete ausfindig zu machen, auf denen mittelbare Bestätigungen gefunden werden können. Und dann gilt es durch bestimmte Methoden die Beobachtung oder das Experiment auf diese Gebiete *hinzulenken*. Solche Hinlenkung steht dem zielstrebig aktiven Erkenntniswillen innerhalb der Grenzen möglicher Wahrnehmung immer frei. Sie ist aber ausschlaggebend für den Er-

Digitized by Google

kenntnisprogreß, sofern sie bewußt auf diejenigen Gebiete des Unbekannten hinführt (oder auch nur mittelbar hinweist), auf welche sich die aprioriſche Konzeption der Hypotheſe erſtreckt. Gelingt es hierbei die geſuchten Sinneszeugniſſe zu erbringen, ſo wird das Hypothetiſche der Konzeption zur Gewißheit erhoben.

Iſt es umgekehrt die apoſterioriſche Tatſachenerkenntnis, die der aprioriſchen Geſetzeserkenntnis vorausgeeilt iſt, ſo trägt auch die Bindung an das Transobjektive ſelbſt, und mit ihr der ganze Problemgehalt, den Charakter der Daſeinsgewißheit ohne Begreifen. Dieſer Fall trifft überall zu, wo zufällige Beobachtung der theoretiſchen Eingliederung, Erklärung, oder überhaupt des Verſtehens ermangelt. Die Ergänzung muß dann von der Seite aprioriſcher Einſicht kommen. Das Tatſächliche muß in ſeinen Bindungen, in ſeiner Möglichkeit und Notwendigkeit aus den Zuſammenhängen des Bekannten heraus verſtanden werden. Die Aufgabe beſteht alſo darin, die zugehörige Geſetzeserkenntnis beizubringen. Die Schwierigkeit der Beibringung iſt hier aber die umgekehrte wie bei der Tatſachenbeſchaffung. Die aprioriſche Erkenntnis iſt nicht an feſte Symbolſyſteme gebunden, denen begrenzte Ausſchnitte des Wirklichen entſprechen, ſie kann ſich vielmehr in relativ freier Symbolbildung dem empiriſchen Problemgehalt anpaſſen. Die Schwierigkeit liegt daher gerade in der zu großen Freiheit. Die Hypotheſe kann ſich als freies bewegliches Syſtem wohl dem unfreien anpaſſen, aber die Freiheit iſt eine zu große, ſie wird zur Unbeſtimmtheit. Der hypothetiſchen Möglichkeiten ſind viele, und alle ſtimmen überein mit dem Problemgehalt des Gegebenen; und doch kann nur eine die zutreffende ſein. Die Tatſache zieht die Hypotheſe zwar nach ſich, aber ſie läßt mehr als eine Hypotheſe zu. Dieſe Unbeſtimmtheit, dieſe Freiheit eben macht das Hypothetiſche aus. Die Anpaſſung der aprioriſchen Erkenntnis an die apoſterioriſche iſt keine eindeutige und gewiſſe. Sie kann aber beides werden durch Einbeziehung in einen größeren Komplex der Erkenntnis, ſowohl der Tatſachen- als auch der Geſetzeserkenntnis.

Die geſchilderten Fälle ſind die theoretiſch reinen Grenzfälle. In Wirklichkeit gibt es im Gebiet tranſzendenter Gegenſtandserkenntnis weder aprioriſche noch apoſterioriſche Erkenntnis in iſolierter, unvermiſchter Form. Der allgemeine Stand der Erkenntnis iſt immer ſchon die Vorausſetzung, die inhaltliche Baſis, von deren Niveau aus die eine oder die andere Erkenntnisinſtanz vorausſchießt. In dieſer Baſis aber iſt die Durchdringung beider eine unlösliche. Ebenſo iſt die Beziehung auf das Verfahren der Wiſſenſchaft natürlich eine einſeitige Orientierung; ſie dient auch nur dazu, um das Grundverhältnis dort ſehen zu lernen, wo es in relativ ſcharfer Ausgeprägtheit

Digitized by Google

und Bewußtheit vorliegt. Dasselbe Verhältnis aber kehrt in aller noch so naiven Gegenstandserkenntnis wieder. In jeder vagen „Vermutung" kehrt die inhaltliche Sachlage der Hypothese, in jeder zufälligen Wahrnehmung, der das Sachverständnis fehlt, kehrt die Sachlage des Tatsachenproblems wieder. Das Verhältnis beider Erkenntnisinstanzen ist eben ein durchgehendes, das ganze Feld wirklicher und möglicher Erfahrung durchsetzendes, ohne Unterschied der Phasen, Stufen, oder Bewußtheitsgrade der Erkenntnis.

Das wesentliche nun hieran ist, daß sich tatsächlich beide Instanzen dauernd in einer Art beweglichen Ungleichgewichts befinden. Indem sie einander nach sich ziehen, schießen sie auch schon wieder neu übereinander hinaus. Die Hypothese, indem sie sich an die Tatsachenerkenntnis anpaßt, antizipiert zugleich mehr als diese rechtfertigen kann, und bedarf dann wiederum der Erfüllung und Beglaubigung durch sie. Und die Tatsachenerkenntnis, indem sie sich auf Bestätigungsgebiete der Hypothese hinlenken läßt, stößt gleichzeitig auf Gegebenheiten, die in diesen Zusammenhang nicht mehr hineingehören und deswegen sofort neue Hypothesenbildung herausfordern. Jede der beiden Erkenntnisinstanzen bringt eben ihr eigenes Fortschrittsgesetz mit und bleibt an dieses gebunden. Ihre Anpassung an die andere ist daher niemals eine genau auf den Fall zutreffende; immer bleibt sie entweder zurück hinter dem durch die Problemlage inhaltlich Geforderten, oder sie schießt darüber hinaus. In diesem beweglichen Ungleichgewicht beharrt also die ursprüngliche gegenseitige Inadäquatheit oder Exzentrizität der Elementarsphären. Sie erweist sich als perennierende Exzentrizität. Inadäquatheit und Adäquationstendenz halten sich nur im allgemeinen die Wage; die Konvergenz hebt die Divergenz nicht auf, der Ausgleich löst die Spannung nicht restlos. Der Progreß wird des Problems nicht Herr, das gelöste Problem gebiert neue Probleme. Die Unrast besteht weiter. Der Prozeß kommt nicht zur Ruhe.

So sehr aber der Erkenntnisprogreß auch auf innere Schwierigkeiten stößt, so wenig befriedigend seine ewige Unfertigkeit und Unrast sein mag, es ist doch ein positives Fortschreiten auf die Ganzheit des Gegenstandes zu in ihm enthalten. Der Annäherungsprozeß an die Totalität ist nicht nur tatsächlich darin vorhanden, sondern auch das innere Gesetz seines Fortganges ist gerade in diesen Bedingtheiten, Unzulänglichkeiten und Unstimmigkeiten gegeben. Ja, das Gesetz dieses Fortganges ist auch prinzipiell aus den allgemeinen Erkenntnisbedingungen heraus verständlich. Für sein Verständnis ist also nicht, wie die Aporetik folgern mußte, eine „neue Bindung" des Bewußtseins an den transzendenten Gegenstand erforderlich — neben

Digitized by Google

dem aposteriorischen und aprioriſchen Grundtypus der Bindung; ſondern dieſe beiden genügen durchaus. Nur iſt eben der Progreß auf Grund dieſer Bedingungen ein von Schritt zu Schritt eingeſchränkter, der dem weit vorauseilenden Problembewußtſein nicht beliebig nachfolgen kann, — genau ſo wie auch das Wahrheitskriterium auf Grund derſelben Bedingungen ein bloß relatives blieb. Eine wirklich neue, eigenartige Bindung an den Gegenſtand würde dort zum abſoluten Kriterium, hier zum unbeſchränkten und gleichſam hemmnisloſen Progreß führen. Beides entſpräche den Tatſachen des Erkenntnisphänomens nicht. Dieſe Möglichkeiten verhalten ſich zum wirklichen Sachverhalt in der Erkenntnis wie die Fiktion des intellectus infinitus zum menſchlich-endlichen Erkenntnisvermögen.

d) Immanente und tranſzendente Adäquation.

Daß der Erkenntnisprogreß ſich tatſächlich aus denſelben allgemeinen Erkenntnisbedingungen heraus verſtehen läßt, die auch für das Wahrheitsbewußtſein und das Problembewußtſein zureichen, daß auch hier ebenſo wie bei jenen keine neue metaphyſiſche Annahme erforderlich iſt, ſo ſehr immer das neue Problem in ihm das Metaphyſiſche in den alten Problemen zu überſchreiten ſcheint, das iſt das eigentlich Lehrreiche in dieſer Unterſuchung. So wenigſtens verhält ſich die Sache für den Geſichtspunkt der Ontologie, der den Tranſzendenzgedanken von vornherein mit in die Grundtypen der Gegenſtandserfaſſung hineinnimmt. Der Tranſzendenzgedanke, von dem ſich ja nicht leugnen läßt, daß er ſich am Problem des Progreſſes beſonders deutlich aufdrängt, iſt eben auf dieſe Weiſe nichts neues gegenüber den Erkenntniselementen, die den Progreß tragen. Empiriſche wie aprioriſche Erkenntnis ſind tranſzendentes Objekterfaſſen, nur von verſchiedenen Seiten und unter verſchiedenen Geſetzen. Ihre ontologiſchen Bedingungen liegen in zwei heterogenen Typen der Relation, die unabhängig voneinander zwiſchen der ſeienden Sache und ihrer Repräſentation im Bewußtſein beſtehen, in einer kategorialen und einer pſychophyſiſchen Grundrelation, deren beiderſeitiges letztes Weſen irrational iſt, aber unabhängig von Standpunkten und Theorien das unvermeidliche Minimum an metaphyſiſcher Annahme im Erkenntnisproblem überhaupt bildet.

Wo daher beide Typen der Repräſentation ſich decken, da muß ſich auch die Repräſentation überhaupt irgendwie mit der Sache decken; wo ſie übereinander hinausſchießen und inhaltlich divergieren, wie im Bewußtſein der Inadäquatheit, da müſſen auch notwendig Repräſentation nnd Sache divergieren; und wo ſie konvergieren, wo die Tendenz zur Deckung zwiſchen ihnen beſteht, da muß dieſelbe Tendenz auch an

Digitized by Google

der Repräsentation als solcher in bezug auf die Sache bestehen; sie muß zugleich eine Tendenz der Adäquation zwischen Objektbild und Objekt bedeuten, eine aktuelle Anpassung des Erkenntnisgebildes an den seienden Gegenstand, eine Fortschrittstendenz in der Objektion des Seienden. Es ist hierbei wesentlich, daß der transzendente Erkenntnisprogreß im Bewußtsein die Form eines immanenten Progresses hat und für das Progreßbewußtsein selbst durch ihn vermittelt ist. Denn um ein transzendentes Näherkommen in bezug auf den realen Gegenstand könnte das in seiner Immanenz gefangene Bewußtsein ja unmittelbar gar nicht wissen; es könnte ein solches also auch nicht in jenen Grenzen des Möglichen spontan veranlassen und beherrschen. Die Anpassung, die hier stattfindet, ist eben, vom Subjekt aus gesehen, in erster Linie gar nicht Anpassung der Erkenntnis an das Sein, sondern Anpassung zweier Erkenntnisinstanzen oder Elementarsphären aneinander. Erst durch diese vermittelt kommt es zur Anpassung an das Sein. Wie im Wahrheitsbewußtsein die transzendente Übereinstimmung für das Subjekt vermittelt ist durch eine immanente, wie im Wissen des Nichtswissens das Bewußtsein der äußeren Inadäquatheit bedingt ist durch ein Bewußtsein der inneren gegenseitigen Inadäquatheit, so ist auch im Erkenntnisprogreß die transzendente Adäquation bedingt und vermittelt durch immanente Adäquation. Indem das Bewußtsein im Rahmen seiner Innensphäre die heterogenen Inhaltskomplexe zur Konvergenz bringt, läßt es zugleich auch das Erkenntnisgebilde als Ganzes inhaltlich gegen die in ihm intendierten Bestimmtheiten des realen Objekts konvergieren.

Darin liegt die Bedingung der Möglichkeit des spontanen, bewußten Erkenntnisprogresses. Die positive Bindung der Erkenntnis an das Transobjektive, die hierin vorausgesetzt ist, macht kein absolutes Novum aus. Sie ist in denselben Seinsrelationen enthalten, die auch den ontologischen Grund des identischen Modulus in der Empfindung und der partialen Identität der Kategorien ausmachen. Diese beiden Identitäten sind eben niemals auf die Grenzen jeweilig aktueller Erkenntnis eingeschränkt, sie gelten für den Gegenstand jeder möglichen Erkenntnis, auch gerade sofern er unerkannt, d. h. transobjektiv ist. Denn die Grenzen der Erkenntnis sind nicht die Grenzen der Erkennbarkeit überhaupt. Diese sind wohl Bedingungen jener, aber nicht umgekehrt.

e) Beschluß und Rückblick.

Die Wahrheit mit ihrem Kriterium, das Problem und der Progreß bilden streng zusammengehörige Glieder einer geschlossenen Problemgruppe. Ihre Probleme bestehen zwar als solche selbständig, ihre

Digitized by Google

theoretische Behandlung aber führt auf eine gemeinsame Wurzel zurück. Ihre Lösung ist eine.

Sie beruhen alle drei auf denselben gnoseologischen Bedingungen, die freilich in sehr verschiedener Richtung und Funktion für sie in Frage kommen. So aber ist die enge Verwandtschaft zwischen ihnen, die im Lauf der Untersuchung immer deutlicher zum Vorschein kam, sehr wohl zu verstehen. Im Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen aber verschiebt sich damit freilich manches. Für die bloß phänomenologische Betrachtung sind zweifellos das Wahrheitskriterium und das Problembewußtsein Voraussetzungen des Progresses. Der letztere kann ja erst einsetzen, wo ihm ein Bewußtsein der Inadäquatheit den Weg weist; und dieses wiederum setzt die Gewißheit einer partialen Gegenstandserkenntnis bereits voraus, denn inadäquate Erkenntnis ist ja nicht unwahre, sondern nur unvollständige. Blickt man aber vom Phänomen hinüber zu seinen Bedingungen und ihrer Theorie, so zeigt es sich umgekehrt, daß der Progreß bereits Bedingung des Problems und des Wahrheitskriteriums ist. Das Bewußtsein der Inadäquatheit ist nur eine Phase im Progreß, die bei jedem Schritt wiederkehrt; denn die Inadäquatheit selbst ist schon bedingt durch das Hinausschießen einer der beiden Erkenntnistendenzen über die andere; sie ist nicht Grund, sondern Folge der Divergenz. Ein Kriterium der Wahrheit aber kann sich gleichfalls nur ergeben, wo innere Inadäquatheit sich geltend macht; das Kriterium ist eben im Grunde ein negatives, und erst mittelbar gewinnt es positiven Sinn. Nicht an der Übereinstimmung, sondern an der Unstimmigkeit wird es ursprünglich aktuell. Unstimmigkeit aber setzt in der einen oder anderen Form Divergenz im zweiseitigen Progreß voraus.

Der Erkenntnisprogreß erweist sich, so betrachtet, als das umfassende Problem für diese ganze Problemgruppe. Und seine Bedingungen sind es, welche zureichend sind für das Kriterium und das Problembewußtsein. In ihm werden diese Bedingungen am tiefsten ausgeschöpft. Unwahrheit und Inadäquatheit sind die negativen Gegenstücke dessen, was der Progreß teleologisch anstrebt, die Gegenstücke zur Idee der totalen Deckung zwischen Sachverhalt und Repräsentation. Der Progreß ist der Tendenz nach ihre Überwindung. Er kann also gar nicht anders als aus denselben Bedingungen resultieren wie jene. Nur entspringt er mehr in ihrer Tiefe. Wo Kriterium und Problem Divergenz, Diskretion, Partialität anzeigen, da geht der Progreß auf Konvergenz, Kontinuität, Totalität. Und da die Totalität des Gegenstandes in aller Erkenntnis transobjektiv bleibt — denn sie ist unendlich und überdies auch inhaltlich partial irrational —, so wird im Progreß die Gegenstandsvorstellung zur „Idee", zur perennierenden Aufgabe. Aber der gnoseolo-

Digitized by Google

gische Sinn dieser Idee ist nicht die idealistische Auflösung des transzendenten Gegenstandes, sondern gerade seine Bestätigung. Denn bestünde er nicht an sich und unabhängig vom Erkennen, so wäre nicht zu verstehen, warum der Progreß in infinitum fortgehen sollte. Der Gegenstand muß eben an sich unendlich und unerschöpflich „sein", um einen unendlichen Progreß im Gange zu halten. Vom Progreß aus gesehen ist gerade die Transzendenz des ontologisch Realen die erste Bedingung der Möglichkeit des gnoseologischen Grundphänomens.

Digitized by Google

Fünfter Teil

Die Erkenntnis idealer Gegenstände

(Erweiterung der Aporie und Theorie der aprioriſchen Erkenntnis).

I. Abſchnitt:

Idealer Gegenſtand und ideale Apriorität.

61. Kapitel. Idealerkenntnis und Realerkenntnis überhaupt.

a) Der Problemzuſammenhang.

Das Erkenntnisproblem hat ſein Schwergewicht in der Erkenntnis realer Gegenſtände, wie denn das Gegenſtandsgebiet auch ontologiſch ſeinen Schwerpunkt im realen Gegenſtande hat. Eine Ontologie, die nur ideales Sein betrifft — wie ſie früher oft vertreten wurde und auch heute wieder vertreten wird — kennt nur einen beſchränkten Ausſchnitt aus dem Seinsproblem. Die ontologiſche Grunddisposition, wie ſie in unſerem dritten Teil gegeben wurde, mußte ſich daher vor allem auf das reale Sein beziehen. Und dieſe Beziehung liegt der Behandlung der Aporien zugrunde, wie ſie der vierte Teil gebracht hat. Die eigentliche „Metaphyſik" der Erkenntnis erſcheint in dieſer Behandlung gleichſam konzentriert, geſteigert. Denn die Tranſzendenz der Erkenntnisrelation hat hier die größte Spannweite. Wie denn auch die Aporien der Realerkenntnis die am meiſten aktuellen ſind, diejenigen, an die man unwillkürlich in erſter Linie denkt, wenn man an das Erkenntnisproblem herantritt.

Aber es gibt auch ideale Gegenſtände und Erkenntnis idealer Gegenſtände. Und dem entſpricht eine Ontologie des idealen Seins, ſowie eine Gnoſeologie desſelben idealen Seins, eine Metaphyſik der „Idealerkenntnis" (wie man ſie auch kurz nennen kann). Denn daß die Theorie, um die es ſich hier handelt, auch eine metaphyſiſche ſein wird, geht ſchon daraus hervor, daß es ſich im idealen Gegenſtande um echtes Anſichſein handelt, deſſen gnoſeologiſche Tranſzendenz zwar

Digitized by Google

von anderer Art ist als die des Realen, aber doch prinzipiell in gleicher Selbständigkeit neben ihr besteht.

Reine Idealerkenntnis ist eine wohlbekannte Sache. Ein jeder kennt sie zum mindesten in der Mathematik. Hier freilich hat sie keine große Lebensaktualität; überdies wird immer wieder der ideal-ontologische Ansichseinscharakter des mathematischen Gegenstandes (Zahl, Menge, Größe, Raum) verkannt — ein zu oft widerlegter Irrtum, um ihn hier aufs neue zu bekämpfen, und dennoch ein in populären Vorurteilen zu verbreiteter, als daß seine Bekämpfung jemals ganz aufhören dürfte. An diesem Irrtum — und er betrifft nicht das Mathematische allein — hängt auch die in der Philosophie immer noch verbreitete Tendenz, das Bestehen der Idealerkenntnis und ihr Problem über dem der Realerkenntnis zu übersehen.

Weniger bekannt, aber von ausschlaggebender Bedeutung für das Gewicht des Problems ist es, daß Idealerkenntnis sich tief in die Realerkenntnis, und keineswegs nur in die wissenschaftliche, hineinerstreckt — wie denn die Strukturen des idealen Seins die des realen bis in dessen konkrete Einzelfälle hinein durchsetzen und bestimmen. Wie weit das Maschennetz der ersteren die letzteren wirklich durchdringt, ist hierbei zunächst eine sekundäre Frage. Denn wie groß auch die divergierenden Reste auf beiden Seiten sein mögen, in den Grenzen des Erkennbaren (beider Seinssphären) zeigen die Strukturen doch einen nahezu durchgehenden Zusammenhang; und wie die Isolierung der Idealontologie und Realontologie ein künstliches Beginnen wäre, in dem gerade die folgenschwersten Zusammenhänge verleugnet würden, so ist es auch unmöglich, Realerkenntnis und Idealerkenntnis voneinander abzulösen und die Metaphysik der einen ohne die der anderen zu treiben.

Das ist der Grund, warum wir nach Behandlung des Problems der Realerkenntnis dem der Idealerkenntnis keineswegs mehr fremd gegenüberstehen und an seine Aporien keineswegs mehr wie an etwas ganz Neues heranzutreten brauchen. Der Abschnitt, welcher der apriorischen Erkenntnis gewidmet war, hat uns schon mitten hineingeführt. Was übrig bleibt, hat daher nur den Charakter eines Restproblems. Denn ein unerörterter Rest ist hier freilich zurückgeblieben. Im Zusammenhang der Realerkenntnis konnten aber die Elemente der Idealerkenntnis nicht als solche zur Geltung kommen. Hebt man sie nun aber erst einmal heraus, so sieht man, daß ein Teil der Aporien an ihr in neuer und zum Teil wesentlich verschobener Form wiederkehren, wobei dann die Verschiebungen selbst den Charakter neuartiger Aporien annehmen.

Was hier zunächst zu tun ist, das ist die Herausarbeitung der Anknüpfungs- und Unterscheidungspunkte. Da nun alle Erkenntnis idealer Gegenstände apriorische Erkenntnis ist — denn weder gibt es Sinnes-

Digitized by Google

tätigkeit, die sich auf sie richtete, noch gibt es ideale „Einzelfälle", auf welche sie sich richten könnte — so müssen die engeren Zusammenhänge notwendig im Problem der aprioriſchen Realerkenntnis gesucht werden. Und sofern diese ihrerseits von Momenten der Idealerkenntnis bereits durchsetzt ist, so wird es unvermeidlich, das ganze Problem des Aprioriſchen überhaupt, auch soweit es sich bereits geklärt hat, noch einmal aufzurollen. Diese Neuaufrollung freilich kann erst einsetzen, wenn sich das Eigentümliche der idealen Apriorität bereits herausgestellt hat. Sie setzt dann gleichsam von selbst ein und wirft nachträglich ein neues Licht auf die früher gewonnenen Resultate, an welchem diese sich entweder bestätigen oder modifizieren müssen.

b) Immanente und transzendente, ideale und reale Apriorität.

Wer sich in der Problemlage noch nicht zurechtgefunden hat, wird jederzeit geneigt sein, „immanente" und „ideale" Apriorität zusammenzubringen, ja wohl gar für identisch zu halten. Dem leistet der parallele Schein Vorschub, welcher der „realen" Apriorität anhaftet, als wäre nur sie „transzendente" Apriorität.

Die Begriffsverwirrung, die hierbei unterläuft, findet Nahrung am Doppelsinn der Termini „Idealität", „Idealismus", „Idee". Es wird darunter einmal alles das gerechnet, was den Seinscharakter des Logischen, Mathematischen oder sonst einer Art „Wesenheit" hat (essentia); zum anderen aber das, was dem Subjekt zugehörig ist, was nur ein „Sein für ein Subjekt" hat, oder gar subjektiven Ursprungs ist. Im ersteren Sinne ist das „Ideale" ein Gegenstand möglicher Erkenntnis, ein echtes Ansichseiendes, das unabhängig von allem Erkennen besteht, also ein in der vollen Bedeutung des Wortes *Transzendentes*; im letzteren aber ist es gerade das Gegenteil davon, ein durchaus *Immanentes*. Indem der „Idealismus" gerade in gewissen gnoseologischen Theorien ganz subjektivistisch verstanden und geradezu zur Immanenztheorie gestempelt wird, fließen die Bedeutungen von „ideal" und „immanent" vollständig ineinander; was dann zur Folge hat, daß auch die beiderseitigen Gegenglieder „real" und „transzendent" ineinanderfließen.

Mit dieser subjektivistischen Bedeutung des „Idealen" hat es die Diskussion der „idealistischen" Standpunkte zu tun gehabt (vgl. Kap. 16—19). Sie darf jetzt als erledigt gelten. Im Problem der „Idealerkenntnis", und speziell der „idealen Apriorität" haben wir es dagegen ausschließlich mit der anderen, objektiven Bedeutung des „Idealen" als eines „*ideal Ansichseienden*" zu tun. Dem Terminus „Immanenz" dagegen bleibt seine an das „Subjekt" gefesselte Bedeutung. „Ideale" und „immanente" Apriorität sind also durchaus *disparate*

Digitized by Google

Begriffe, die weder im Verhältnis der Identität noch auch in dem des Gegensatzes stehen. Dasselbe muß somit auch von „realer" und „transzendenter" Apriorität gelten.

Was ist eigentlich „immanente Apriorität" — in dem Sinne nämlich, wie in Kap. 45 von ihr gesprochen wurde? Ist sie eine besondere Art Erkenntnis? Etwa eine Erkenntnis besonderer Gegenstände? Das müßten dann schon „immanente Gegenstände" sein. Aber die wären wiederum keine „Erkenntnis"-Gegenstände. Erkenntnis ist und bleibt unter allen Umständen Erfassen eines gnoseologisch Transzendenten, d. h. eines vom Erfassen selbst unabhängig Bestehenden. Es gibt keine gnoseologisch immanenten Erkenntnisgegenstände; denn selbst wenn es sich um Ichzustände handelte, die erkannt werden sollen, so wären auch diese doch nur psychologisch immanent, gnoseologisch aber transzendent, hätten ein vom Erkennen unabhängiges Ansichsein.

„Immanente Apriorität" ist also gar keine Sonderart aprioritischer Erkenntnis. Sie ist vielmehr nur ein besonderer Zug in der Geltungsweise aprioritischer Erkenntnis. Sie besagt nichts als die Gültigkeit für alle erkennenden Subjekte, intersubjektive Allgemeingültigkeit, und allenfalls darüber hinaus noch ein unmittelbares Bewußtsein derselben. Sie ist also nicht etwas, was isoliert für sich besteht. Sie kann immer nur einer schon anderweitig auf einen Gegenstand gerichteten Erkenntnis anhaften; und sie wird einer solchen nur anhaften können, sofern der Gegenstand selbst ein für alle Subjekte identischer ist. Das heißt aber, daß immanente Apriorität nur einer transzendent aprioritischen Einsicht anhaften kann, daß also sie schon durch transzendente Apriorität bedingt ist.

Dann wiederum versteht man aber nicht, wieso denn immanente Apriorität ein Problem für sich ausmachen konnte (wie in Kap. 45), noch diesseits des transzendenten Aprioritätsproblems. Man kann sich doch dabei nicht beruhigen, daß hier ein sekundär anhängendes Moment, selbst wenn in ihm eine besondere Aporie liegt, vor dem eigentlich Substantiellen vorweg aufgeworfen und behandelt wurde. In der Tat war die Voraussetzung dort auch eine ganz andere: es wurde mit der Möglichkeit gerechnet, daß etwas wohl allgemein für alle Subjekte gelte, aber deswegen doch nicht für einen ansichseienden, gnoseologisch transzendenten Gegenstand zu gelten brauchte. War die Voraussetzung etwa falsch? Gibt es diese Möglichkeit am Ende gar nicht?

Es gibt sie freilich, aber nicht innerhalb des Erkenntnisphänomens. Man erinnere sich der Kantischen Frage nach der „objektiven Gültigkeit", synthetischer Urteile a priori. Könnte die Frage wohl überhaupt im Zentrum der Kritik stehen, wenn es nicht auch synthetische Urteile a priori gäbe, die nicht „objektive Gültigkeit" hätten? Solch letztere sind frei-

Digitized by Google

lich leerlaufende Urteile ohne Erkenntnischarakter, es sind „Vorurteile". Aber ist nicht das, was der Mensch seine „Erkenntnis" nennt, voll von Vorurteilen? Und wahrlich nicht der logische „Urteils"-Charakter ist es, auf den es hier ankommt. Meinungen, Vermutungen, Dafürhalten aller Art steht hier in Frage. Es gibt gemeinsame Irrtümer, Täuschungen, denen der Mensch generell unterliegt. Niemand wird sagen, daß sie zur „Erkenntnis" zu rechnen seien; sie sind gerade die Lücken der Erkenntnis. Aber sie sind generell, typologisch, d. h. sie sind intersubjektiv und insofern — soweit sie apriorisch sind — immanent apriorisch. Letzteres aber nun freilich im streng gnoseologischen Sinn der Immanenz: sie sind intersubjektiv allgemein nicht deswegen, weil sie auf ein identisches Ansichseiendes bezogen sind, sondern gerade trotzdem sie es nicht sind. Nicht alles Apriorische, das die Form eines Gegenstandsbewußtseins hat, ist eben apriorische „Erkenntnis".

Es bleibt also dabei: immanente Apriorität, sofern sie Erkenntnischarakter hat, haftet notwendig immer schon einer transzendenten Apriorität an. Das Problem der immanenten Apriorität, wie es im Zusammenhang der Realerkenntnis dem der transzendenten Apriorität vorangestellt und unabhängig von ihm behandelt wurde, betrifft eine Grenzfrage der Erkenntnis überhaupt, nämlich ihre Grenze gegen solches Apriorische, das nicht apriorische „Erkenntnis" ist. Diejenige transzendente Apriorität dagegen, welcher die immanente innerhalb des Erkenntnisbereichs anhaftet, kann ebensowohl ideale wie reale sein. Denn nur auf das gnoseologische Ansichsein des Gegenstandes kommt es in ihr an, nicht aber auf dessen besondere Seinsweise. So ist der Unterschied der idealen und realen Apriorität in der Tat gleichgültig gegen den der immanenten und transzendenten. Beide sind im Grunde transzendent apriorische Erkenntnis; aber sofern beiden die intersubjektive Allgemeingültigkeit anhaftet, dürfen beide ohne Unterschied auch zugleich als immanent apriorische Erkenntnis gelten.

c) Ideales und reales Sein.

Klarheit über die vollständige Heterogeneität „immanenter" und „idealer" Apriorität — trotz ihrem notwendigen Zusammengehen — ist die erste Vorbedingung einer fruchtbaren Behandlung des Problems der Erkenntnis idealer Gegenstände.

Erkenntnis idealer Gegenstände hat durchweg apriorischen Charakter, fällt also dem Umfang nach zusammen mit „idealer Apriorität".

Aus dem Gesagten nun ging bereits hervor, wie zwischen ihr und der „realen Apriorität" (d. h. der apriorischen Erkenntnis realer Gegenstände) keineswegs eine ähnliche Heterogeneität besteht. Sie sind homogen durch den Charakter des Ansichseins ihres Gegenstandes, also

Digitized by Google

durch die gemeinsame gnoseologische Transzendenz. Darauf beruht es, daß sie in aller menschlichen Erkenntnis, soweit diese sich nicht wissenschaftlich besondere Gebiete rein idealer Gegenstände absteckt, ungeschieden und gemeinhin auch ununterschieden zusammengehen. Denn in aller real-aprioriſchen Erkenntnis ist ideal-aprioriſche schon enthalten. Analysiert man die erstere auf Elemente der letzteren hin, so findet man diese meist als die in jener bereits steckenden allgemeineren Voraussetzungen vor. Dieses gnoseologische Verhältnis wurzelt in einem ontologischen, einem Ineinanderstecken idealer und realer Seinsstrukturen — wobei die ersteren sich aus den letzteren immer rein herausheben lassen, niemals aber umgekehrt diese von jenen ablösbar sind. Das reale Sein ist durchdrungen von idealem, und nur an den Grenzen des Erkennbaren läßt sich ein Auseinanderklaffen vermuten.

Der Unterschied idealer und realer Apriorität also muß notwendig im Grunde auch ein ontologischer sein. Da er weder in der Struktur der Erkenntnisrelation, noch im Ansichsein des Gegenstandes liegt, andererseits aber gemeinhin auch nicht einmal im Inhalt liegt — denn die Durchdrungenheit der realen Welt von idealen Seinsstrukturen bedeutet eben inhaltliche Identität beider Seinssphären — so kann er wenigstens allgemein und primär nur in der Modalität, d. h. in der spezifischen Seinsweise, des Gegenstandes liegen. Ideale Gegenstände sind zwar ebensosehr „an sich" wie reale, aber im übrigen ist gerade ihr Sein ein generell verschiedenes. Dieser Unterschied nun ist ein sehr bekannter und, wenigstens in seiner äußeren Erscheinungsweise, gar nicht umstrittener. Reales Sein ist das von Dingen, Geschehnissen, Personen, Taten, ist raumzeitlich, individuell einzig, hat Wirklichkeit und die spezifische Einbettung des Wirklichen in den einen universalen Daseinszusammenhang, hat in diesem sein unaufhaltbares Entstehen und Vergehen, und sofern es erlebt wird, empirische Gegebenheit. Nur auf reales Sein daher sind beide Arten der Erkenntnis, aprioriſche und aposteriorische, bezogen. Ideales Sein dagegen entbehrt der Zeitlichkeit, Wirklichkeit, Erfahrbarkeit, es hat nie den Charakter des Einzelfalles, ist streng beharrend, „immer seiend" und nur a priori erfaßbar.

Das ist freilich keine ontologische Charakteristik, und es ist vielleicht noch die Frage, ob sie sich ganz bestätigen würde, wenn man dem „realen" und dem „idealen" Seinscharakter als solchem wirklich auf den Grund sehen könnte. Aber wir können es nicht. Es ist nichts unzugänglicher als die Eigenart der Seinsweisen; sie sind in allem vorausgesetzt, sind das Bekannteste, Geläufigste, und sind doch tief irrational — wie alles „Letzte", auf das man stößt, alles eigentlich Elementare. Man kann nur das Sekundäre an ihnen charakterisieren, ihre Gegebenheitsweise,

Digitized by Google

oder die der ihnen zugehörigen Gebilde. Das Sein selbst hinter dem Phänomen bleibt unberührt. Dennoch kann man seiner gewiß sein; denn die Sprache des Phänomens, mag sie auch nur eine solche der Oberfläche sein, ist eindeutig und nicht mißzuverstehen.

d) Die „Nahstellung" des idealen Seins zum Bewußtsein.

Dennoch ist sie immer wieder mißverstanden worden. Zwar nicht am realen Sein — oder doch hier nur spät und nur von gewissen subjektivistischen Theorien — wohl aber am idealen Sein. Das natürliche Seinsempfinden des Menschen ist ausschließlich auf Realität gerichtet; ihm gilt das „Ideale" zunächst immer bloß als „Irreales", und damit als eine Art depotenzierten Seins, als ein gleichsam Schwebendes, Ungewisses, dessen Seinscharakter nicht voll zu nehmen ist.

An die Irrtümlichkeit dieses eingewurzelten populären Vorurteils kann niemals genug erinnert werden. Was hier immer wieder verführend wirkt, ist die sonderbare *unmittelbare* und gleichsam „*innere*" *Gegebenheit*, mit der die idealen Gebilde auftreten, ihre eigentümliche *Nahstellung zum Bewußtsein*, die unwillkürlich den *Schein der Immanenz*, d. h. den Schein einer Zugehörigkeit zum Bewußtsein, hervorruft. Es scheint, als brauchte das Subjekt sich nur auf sich selbst zu „besinnen", um diese Gebilde „in sich" zu finden. Seit Platon, der darüber freilich das Ansichsein der „Ideen" nicht vergaß, ist dieses Bild des „In sich Findens" oder „Aus sich Heraufholens" oft wiederholt worden. Und selbst die „Ideenlehre" ist der subjektivistischen Deutung nicht entgangen. Für den Ungeübten oder Theoriebefangenen ist es nicht leicht, Denken und Gegenstand des Denkens, Anschauung und Angeschautes auseinanderzuhalten. Denn hier hilft einem nicht die Rückbezogenheit auf eine Gegebenheit anderer Art, die sinnliche Gegebenheit; es fehlt die Gegeninstanz des Aposteriorischen, der „möglichen Erfahrung", mit der das Ansichsein erst drastisch wird.

Es ist — und auch daran muß besonders erinnert werden — ebenso falsch, das ideale Sein dem zu vergleichen, was die Phänomenologie den „intentionalen Gegenstand" nennt. Dieser ist nicht gnoseologisch transzendent, hat keine Unabhängigkeit vom Intentionsakt, beruht ganz auf ihm. Der ideale Gegenstand aber ist durchaus „an sich" und besteht unabhängig von aller Intention. Sofern er erkannt wird, richtet sich freilich die Intention auch auf ihn; aber damit wird nicht er zum bloß „intentionalen" Gegenstande depotenziert, sondern umgekehrt die Intention zum transzendenten Akt potenziert. Kurz das Verhältnis zum „intentionalen Gegenstande" ist beim idealen Gegenstande genau dasselbe wie beim realen (vgl. Kap. 10. c.).

Der Schein der Immanenz nun läßt sich niemals ganz beheben —

Digitized by Google

genau so wenig, als sich bei gewissen Sinnestäuschungen der Schein der Transzendenz beheben läßt. Aber er ist hier wie dort ein nur oberflächlicher, in der philosophischen Besinnung doch sehr wohl auflösbarer. Was perenniert und aller Analyse standhält, das ist gar nicht die Immanenz (Zugehörigkeit zum Bewußtsein), sondern ausschließlich die unmittelbare und gleichsam „innere Gegebenheit", d. h. eben die „Nahstellung" des Idealen zum Bewußtsein. Diese ist und bleibt etwas höchst rätselhaftes; man kann sie, ähnlich wie den Seinsmodus der Idealität selbst, auf keine Weise näher bezeichnen, von jeher hat man sich hier mit Gleichnissen behelfen müssen. Die Gleichnisse aber sind es, die den sehr eigenartigen Charakter des Idealen niemals ganz genau treffen. Sie hinken alle entweder nach der einen oder der anderen Seite. Was sie ausdrücken sollten, ist die Vereinigung der Bewußtseinsnähe mit der gnoseologischen Transzendenz, und zwar der letzteren im vollgewichtigen Sinne, durchaus analog der Transzendenz des Realen. Diese Synthese hat etwas Paradoxes: das Ideale ist ein „Irreales" und doch Ansichseiendes; die Grenzscheide, welche der „Satz des Bewußtseins" zieht, scheint in der „inneren Gegebenheit" aufgehoben, und soll doch in der Unabhängigkeit vom Akt (wie sie in allem echten Erfassen eines Idealen mit gemeint ist) streng gewahrt bleiben. Wie man also die Synthese auch faßt, die Antinomie bleibt bestehen, denn These wie Antithese sind im Phänomen der Idealerkenntnis selbst vertreten und lassen sich auf keine Weise aus ihr eliminieren.

Die Folge ist, daß die Theorien, die sich um diese Sachlage bemüht haben, fast ausnahmslos in das eine oder das andere Extrem fallen und damit das Phänomen verfehlen. Man setzt das „Ideale" entweder um seiner Gegebenheitsweise dem „Immanenten" gleich, oder um seines Ansichseins willen dem Realen. Geschichtlich ist die letztere Verfehlung sogar die vorherrschende. Nicht nur die traditionelle Ontologie hat immer zu ihr geneigt, woraus sich die sehr folgenschwere Belastung der Logik mit metaphysischen Seinsfragen ergab; sondern es hat auch darüber hinaus seit Platon die spekulative Tendenz bestanden, das ideale Sein für das eigentliche und einzige „wahrhafte Sein" (das „seienderweise Seiende") zu erklären, und die raumzeitlichen „Dinge" als bloße — und zwar „schwache" — Abbilder aufzufassen: eine Weltansicht, in der die Rangordnung des ontologischen Gewichts beider Seinsmodalitäten offenbar auf den Kopf gestellt ist.

Beiden Verirrungen, der subjektivistischen wie der realistischen, gegenüber gilt es den genauen Sinn des Phänomens festzuhalten, so wenig er auch einen metaphysischen Aufschluß über den idealen Seinscharakter selbst geben mag.

Digitized by Google

Ideal apriorische Erkenntnis schließt in ihrem Wesen das Gerichtetsein auf ein ideal Ansichseiendes unverkennbar schon ein. Wenn ich „einsehe", daß $a^0 = 1$ „ist", so geht die Überzeugung, die ich dabei gewinne, dahin, daß dem nicht nur in meinem Denken, oder überhaupt im Denken möglicher Subjekte so ist, sondern daß a^0 an sich selbst $= 1$ ist — unabhängig davon, ob sich der Gedanke darauf richtet oder nicht, unabhängig aber auch davon, ob es ein reales a gibt, welches in nullter Potenz der Eins gleich wird, ja sogar unabhängig davon, ob das eine oder das andere überhaupt einen eindeutigen Sinn ergäbe. Nur in diesem Sinne gibt es die „Einsicht", „Schau" oder „Erkenntnis" idealer Gebilde, mögen diese nun der engeren „logischen" Sphäre angehören, oder dem weiten Felde mathematischen, oder dem noch viel weiteren Felde idealen Seins überhaupt. Nur der Sphäre und ihrem Seinscharakter nach unterscheidet sich — wenn man vom rein inhaltlichen absieht — das Gesetz $a^0 = 1$ vom Gesetz des freien Falles. Ja, dieses Grundphänomen wiegt so schwer, daß es durch die Strenge der Parallelität im Ansichseinscharakter, dem theoretisch umstrittenen realen Ansichsein die stärkste Bestätigung verleiht, die sich ontologisch denken läßt (cf. Kap. 31. c.). Man kann mit gutem Recht dem realen ein ideales „Ding an sich" gegenüberstellen. Die Zweideutigkeit des „Dinges" in diesem Ausdruck ist zwar nicht zu beschönigen; aber sie ist um nichts größer als im realen „Ding an sich". In der gnoseologischen Nuance aber, die der Terminus durch die von Kant entwickelte Aporetik einmal gewonnen hat, ist diese Zweideutigkeit so gut wie verschwunden.

Indem wir nun die theoretischen Verirrungen hinter uns lassen und an unser Problem selbst herantreten, gilt es die gewonnene Sachlage und die an ihr hängende gnoseologische Disposition in ganzer Strenge festzuhalten. Die gleichsam „schwebende" Stellung des idealen Seins muß hierbei undiskutiert mitgenommen werden. Solange die ontologischen Aufschlüsse hier fehlen — und sie werden uns vielleicht noch lange fehlen, werden jedenfalls nicht ohne neuartige, nüchterne und langwierige Forschungsarbeit zu gewinnen sein —, solange also solche Arbeit nicht geleistet ist, dürfen wir nicht hoffen, die rätselhaft feste Verankerung des idealen Seins zu begreifen. Das darf die Aporetik der Idealerkenntnis nicht hemmen. In dem Hauptpunkt, der für sie entscheidend ist, wissen wir genug. Wir finden am idealen Sein, und damit auch an der „idealen Apriorität", das gleiche Transzendenzproblem wieder wie in der realen Apriorität. Nur das modale Vorzeichen ist geändert. Wir haben es hier mit einer vollwertigen „idealen Transzendenz" zu tun, die sich neben der realen und, wie es scheint, unabhängig von ihr auftut.

Digitized by Google

62. Kapitel. Irrealität und Idealität.

a) Freie Idealität.

Damit rückt nun das Problem der „idealen Apriorität" endgültig in eine Linie mit dem der realen. Es nimmt dieselben Aporien der Transzendenz auf sich wie jenes. Zu ihrer weiteren und spezifisch abgewandelten Entfaltung aber bedarf es zunächst einer besonderen Überlegung, welche das Verhältnis des Idealen und Irrealen betrifft. Erst durch sie kann es gelingen, echte Erkenntnis idealen Ansichseins mit festem Grenzstrich von der ihr äußerlich zum Verwechseln ähnlich sehenden Apriorität jener mannigfaltigen Gebilde zu unterscheiden, die wohl Gegenstandsform haben (intentionale Gegenständlichkeit), aber nicht Gegenstände der Erkenntnis, also auch nicht Gegenstände aprioriſcher Erkenntnis, sind.

Nicht alles Irreale ist ideal Ansichseiendes. Umgekehrt ist ja auch nicht alles ideal Ansichseiende irreal; wohl aber ist ideal Ansichseiendes als solches notwendig irreal. Das läßt hier leicht Verwechslung unterlaufen. Man muß sich des Unterschiedes versichern. Da er am greifbarsten in der Art des Auftretens liegt, so ist von dieser auszugehen.

Das echte ideale Ansichsein nun tritt in zweierlei Form auf.

Die erste kann man als freie Idealität bezeichnen. Der Name will besagen, daß sie nicht als einem anderen anhangend, oder doch nicht notwendig anhangend, also nicht als Wesenheit eines Realen auftritt. Gegenstände dieser Art sind zwar irreal aber dennoch ansichseiend, und zugleich der Sphäre nach fürsichseiend, d. h. selbständig für sich dastehend, autonom in ihrem Vorkommen; sie brauchen keinem nicht-Idealen anzuhaften.

Hierher gehören sämtliche inhaltlichen Gebilde der reinen Logik und Mathematik, ferner das ideale Recht und die gesamte Sphäre der Werte (einerlei ob vitale, ethische, ästhetische oder sonstige Werte, soweit es sie gibt). Das Gemeinsame all dieser idealen Strukturen, so wesentlich im übrigen ihre Unterschiede sein mögen, liegt darin, daß sie zwar sehr wohl Strukturen realer Gegenstände sein können und es vielleicht auch in weitem Umfange sind (und zwar in sehr verschiedenem Sinne), es aber nicht notwendig zu sein brauchen. Die Strukturen des Logischen und Mathematischen erstrecken sich zwar als beherrschende Gesetzlichkeiten tief in das Reale hinein, ja, sie beherrschen gewisse Schichten der realen Welt so gut wie ganz. Das ist zwar für das Reale im höchsten Grade charakteristisch, aber für das ideale Ansichsein dieser Strukturen ist es nicht wesentlich. Es ist ihm äußerlich; es wird den idealen Strukturen als solchen dadurch nichts hinzugefügt, auch kein

Digitized by Google

Abbruch getan. Es ist ihnen als solchen äußerlich, daß sich das Reale nach ihnen richtet. Und ebenso äußerlich ist es ihnen, daß auf der Seite des Bewußtseins sich das Denken, die reine Anschauung, die Rechnung nach ihnen richtet.

Das Verhalten der Werte zum Realen ist das gleiche, wenn auch das Verhalten des Realen zu den Werten keineswegs das gleiche ist. Man kann nicht sagen, die Werte erstreckten sich in demselben Sinne „beherrschend" in die Wirklichkeit hinein. Diese widerspricht ihnen vielmehr ebenso oft, als sie ihnen entspricht. Hier waltet ein loseres Verhältnis; das Entsprechen des Realen hängt hier offenkundig von anderen Faktoren ab. Und soweit das Reale den Werten entspricht, so ist das ebensowenig für das Reale als solches charakteristisch wie für die Werte. Um so mehr aber zeigt es sich hier, daß das ganze Verhältnis zum Realen den idealen Strukturen äußerlich ist.

b) Anhangende Idealität.

Von der „freien Idealität" läßt sich gnoseologisch die „anhangende Idealität" unterscheiden. Der Name besagt, daß sie nur einem Realen anhaftend vorkommt, nur als Wesenheit eines Realen auftritt. In der Theorie freilich läßt auch sie sich ablösen, herausheben, „vor die Klammer heben". Aber dieses Herausheben muß immer erst besonders vollzogen werden, in der primären Art der Gegebenheit ist es immer noch unvollzogen. Ob hinter diesem Unterschied der Gegebenheitsweise freier und anhangender Idealität auch ein Unterschied der Seinsweise steckt, ist vom Erkenntnisproblem aus nicht zu entscheiden. Man darf also das ideale Ansichsein der Wesenheiten ruhig als dasselbe betrachten wie das der freien Idealität. Es sind ontologisch ebenso echte „ideale Gegenstände", sie zeigen genau dieselbe Zusammenspannung von Irrealität und Ansichsein. Der Unterschied beginnt erst mit dem sekundären Moment des „Fürsichseins" der ganzen Sphäre. Denn ob die Sphäre dieser Gebilde auch ein Fürsichsein hat, läßt sich vorweg nicht entscheiden. In der Art des Auftretens wenigstens läßt sich die freischwebende Stellung der logischen und mathematischen Gegenstände nicht ohne weiteres wiederfinden. An ihre Stelle tritt hier die Gebundenheit an Gebilde der realen Sphäre. Anhangende Idealität ist die Seinsweise solcher idealer Gebilde, die überall, wo sie auftauchen, einem nicht-idealen — wenn auch nicht einem bestimmten Einzelfalle — zugehören.

Hierher gehören die von der Phänomenologie „herausgehobenen" (vor die Klammer gehobenen) Wesenheiten, Wesensgesetze, Wesenszusammenhänge aller Art, ohne Unterschied des Inhalts. Der Unterschied von Aktwesen und Gegenstandswesen ist hierbei nur ein sekundärer.

Digitized by Google

Akte sind nicht weniger real als Dinge und Geschehnisse. Sie haben psychische Realität, wie diese physische haben. Die Art des Vorfindens an einem Realen ist die gleiche. Psychisches und Physisches zeigen überhaupt keinen Unterschied im „Realsein" als solchen; sie gehören durchaus einer gemeinsamen Sphäre des ontisch-Realen überhaupt an. Nur die kategorialen Strukturen sind verschieden. Es sind generell außerordentlich verschiedene Wesenheiten, die sich beim Herausheben aus Akten und Gegenständen ergeben. Aber der Wesenscharakter als solcher ist der gleiche.

Zur anhangenden Idealität ist noch sehr viel anderes zu rechnen. Z. B. gehört zu ihr unstreitig die sehr eigentümliche ideale Schicht der ästhetischen Gegenstände — gleichsam ihr „Hintergrundsgebilde", welches sich an ihnen deutlich von dem dinglich realen Vordergrundsgebilde abhebt. Es ist der Träger des Ideengehalts, d. h. des eigentlich Ästhetischen an diesen Gegenständen (etwa an Kunstwerken). Die Idealität dieser Gebilde ist durchaus keine „freie"; d. h. sie kommt vielleicht an sich auch frei vor, aber das ästhetische Bewußtsein kennt sie nur als anhangende. Es kann sie nicht anders als durch das reale Vordergrundsgebilde hindurch erschauen, wobei dieses gleichsam transparent wird und durch seine eigentümliche reale Geformtheit den Durchblick auf das Ideale gestattet. Die sonderbare Art des Anhangens selbst ist es in diesem Falle, was das Kernproblem der ästhetischen Gegenständlichkeit ausmacht. Denn das unlösbare Ineinssein eines realen und eines idealen Gebildes, in dem keineswegs einfach Strukturidentität die Bindung ausmacht, ist etwas tief Rätselhaftes. Aber das klarzustellen ist Aufgabe der Ästhetik — die sich freilich von hier aus leicht als die einer Metaphysik des ästhetischen Anschauens erkennen läßt. Wichtig für unser Problem ist nur die Gebundenheit des idealen Gebildes als solche. Und diese liegt in der Tatsache der Einheit des ästhetischen Gegenstandes als eines „Ganzen" aus realer und idealer Schicht derart fest verankert, daß überhaupt nur in künstlicher Isolierung, wie die ästhetische Theorie sie vornimmt, das im Realen erscheinende Ideale ablösbar wird.

c) Irrealität ohne Idealität.

Die beiden besprochenen Gruppen des ideal Ansichseienden — und vielleicht ist es ontologisch nur eine einzige — heben sich grundlegend ab von allen anderweitigen Arten des Irrealen.

Es gibt im Gegensatz zu ihnen eine Fülle von Sphären des Irrealen, die noch die gleiche Objektivität, d. h. die gleiche Form der Gegenständlichkeit überhaupt haben wie das Ideale, und deren Gebilde deswegen ebensogut von Akten „intendiert" werden wie dieses, die aber

Digitized by Google

keine Unabhängigkeit ihres Bestehens vom Akt, also kein Ansichsein, haben. Da das Ansichsein zum Wesen des Idealen gehört, so haben wir es bei ihnen im strengen Sinne des Wortes mit Irrealität ohne Idealität zu tun.

„Gegenstände" dieser Art — es sind natürlich keine Erkenntnisgegenstände — sind wesenhaft an den Akt gefesselt, leben ganz „von Gnaden des Aktes", stehen und fallen mit ihm. Sie sind also nach der umgekehrten Seite gefesselt wie die anhangende Idealität: nicht an den realen Gegenstand, sondern an den realen Akt, nicht an ein intendiertes Reales, sondern an die Realität der Intention.

Ihr „Sein" ist ein bloß intentionales, abhängiges, verliehenes und in diesem Sinne uneigentliches Sein, bloßes Fürmichsein ohne Ansichsein; nämlich „für mich" als den Träger der Intention. Diese bloß intentionale Gegenständlichkeit tritt denn auch in der Regel mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit auf, ohne daß ein Ansichseiendes auch nur gemeint wäre. Dieses Bewußtsein der Abhängigkeit kann freilich auch fehlen; damit setzt Täuschung über die Irrealität ein, es entsteht der Schein des Ansichseins. Ja es gibt Arten des Irrealen, zu deren engerem Wesen der Schein des Ansichseins geradezu mit gehört. Im Auftreten dieses Scheins gibt es mannigfaltige Abstufungen, an deren Hand sich eine natürliche Einteilung der Typen des Irrealen ergibt.

Auch in anderer Hinsicht wird der Gegensatz zum echten Idealen klar. In der anhangenden Idealität fehlte das Fürsichsein der Sphäre, während das Ansichsein gewahrt blieb. In der Gegenständlichkeit des „bloß Irrealen" zeigt sich nahezu das Umgekehrte. Man kann ihr das Fürsichsein der Sphäre nicht prinzipiell absprechen; wenigstens zeigen gewisse Arten des Irrealen eine vollständige Abgelöstheit von aller anderen Art Gegenständlichkeit (z. B. das Phantasiegebilde, der Traum), sie zeigen jenes charakteristische „Schweben" der ganzen Sphäre, wie es auch die freie Idealität hat. Die Verwechslung mit dieser liegt daher der oberflächlichen, nicht ontologisch orientierten Betrachtung jederzeit nah. Der Unterschied aber ist und bleibt das fehlende Ansichsein. Gebilde dieser Art zeigen das Sonderbare: ein gewisses Fürsichsein der Sphäre ohne Ansichsein. Dieses Fürsichsein freilich ist nicht ohne Vorbehalt zu verstehen. Es ist im Charakter des „Fürmichseins", d. h. der Gebundenheit an den Intentionsakt, schon von vornherein paralysiert. Es besteht nur nach der Seite der Gegenständlichkeit, nicht nach der Seite des Aktes. Und es charakterisiert die Gegebenheitsweise nur insoweit, als diese mit dem Schein des Ansichseins verbunden ist.

Unter allen Umständen ist festzuhalten, daß dem bloß Irrealen zur

Digitized by Google

Idealität im strengen Sinne nicht das Fürsichsein fehlt, sondern ausschließlich das Ansichsein.

d) Typen des „bloß" Irrealen.

Der Arten des „bloß Irrealen" sind viele. Sie differenzieren sich mit der Art des intentionalen Aktes, auf Grund dessen sie bestehen. Da Akte dieser Art aber sämtlich keine Erkenntnisakte und ihre intentionalen Gegenstände keine Erkenntnisgegenstände sind, so gehört ihre Betrachtung auch nicht mehr ins Erkenntnisproblem. Lediglich zum Zweck der Abgrenzung des viel engeren Gebietes idealer Erkenntnisgegenstände gegen sie, ist hier auf einzelne Typen des „bloß" Irrealen ohne Idealität hinzuweisen. Es gehören hierher:

1. Die Sphäre des Gedankens. Sie bewegt sich in den ideal ansichseienden Strukturen der Logik, ist also von ihnen abhängig, fällt aber im übrigen inhaltlich nicht mit ihr zusammen; sie hat innerhalb dieser Strukturen unbegrenzten Spielraum. Sie ist offenbar ein Mittleres zwischen der Sphäre des „Denkens" (der Denkakte) und der eigentlich „logischen Sphäre". Im „Gedanken" ist noch etwas vom Aktcharakter (z. B. die „Behauptung"), er ist nicht selbst ideales Sein, sondern bestenfalls Repräsentant eines solchen. Durch ihn kann ein Seiendes (reales oder ideales) erkannt sein, aber er selbst wird nicht erkannt; seine Gegenständlichkeit ist eine bloß intentionale. Das gilt auch von ganzen Gedankensystemen als solchen, z. B. den mannigfaltigen Weltbildern der Philosophie.

2. Phantasiegebilde aller Art und jeder Abstufung; z. B. der viel diskutierte mundus fabulosus. Er ist durchsetzt von ansichseienden idealen Strukturen, vielleicht auch durchweg logisch aufgebaut, aber seine inhaltliche Gegenständlichkeit ist keine ansichseiende, sondern bloß intentionale. Diese reicht freilich hin, ihm eine gewisse „Objektivität" zu geben, ihn intersubjektiv übertragbar zu machen und in diesem Sinne loszulösen vom Intentionsakt eines bestimmten Subjekts. Aber er wird damit nicht von der Intention überhaupt losgelöst.

3. Das Traumgebilde und die ihm verwandte Halluzination; beide mit dem Schein des Ansichseins behaftet. Aber an beiden ist der Schein wenigstens prinzipiell aufhebbar — im Erwachen.

4. Ideen, Ideale, künstlerische Konzeptionen diesseits der materialen Gestaltung; desgleichen Wünsche, Zwecke vor der Realisation (nicht zu verwechseln mit den ideal ansichseienden Werten, durch die sie bestimmt sind), Gegenstände der Sehnsucht und Lebensideale subjektiven Ursprungs (z. B. die Idee vollkommenen Glücks). Zu den Ideen dieser Art zählt auch die Mehrzahl mythologischer und religiöser Ideen, etwa die immer wiederkehrende anthropomorphe Gottesidee,

Digitized by Google

die Seelenidee des populären Unsterblichkeitsglaubens und das Ideal des „besseren Jenseits", — wie überhaupt Gegenstände „bloßen" Glaubens in weitestem Umfange. Daß ein mögliches Ansichsein ihnen entsprechen kann, widerspricht ihrer schwebenden Irrealität durchaus nicht. Aber die Diskussion solcher Möglichkeit gehört nicht hierher; sie ist Gegenstand einer besonderen (religionsphilosophischen) Analyse. Dasselbe gilt von den politisch-staatlichen und rechtlichen Idealen, Utopien, von Menschheitsidealen und Weltverbesserung jeder Art. Hier stufen sich die irrealen Sphären vielleicht noch unbegrenzt weiter ab, selbst mannigfaltig im Grade ihres Getragenseins von echtem idealem Ansichsein (etwa Werten) unterschieden.

5. In gewissem Betracht läßt sich hierher auch die Welt der Farben, Töne, Gerüche usw. rechnen, kurz das ganze Gebiet der Sinnesqualitäten, einschließlich der für sie charakteristischen Gesetzlichkeit. Es ist eine durchaus gegenständliche („objektive") Sphäre, überdies durchgehend behaftet mit dem Schein realen Ansichseins, und dennoch nicht ansichseiend, wenn auch ihren Gebilden durchgehend real Ansichseiendes „entspricht". Das Entsprechen bedeutet eben nicht — soweit die heutige Wissenschaft das beurteilen kann — ein Vorhandensein der empfundenen Qualität (etwa der Farbe) als solcher am realen Gegenstande. Die Qualität ist nur für die Wahrnehmung (Erinnerung, Vorstellung) vorhanden, also nur für das Subjekt. Sie hat das charakteristische Fürmichsein ohne Ansichsein. Daß sie dennoch etwas von anderen Typen des Irrealen (Gedanke, Phantasie usw.) grundverschiedenes ist, beruht auf der Erkenntnisfunktion, die in dem „Entsprechen" selbst steckt. Von ihr ist bei Gelegenheit der aposteriorischen Erkenntnis als von einer eindeutigen „Zuordnung", oder einem „Symbolverhältnis" die Rede gewesen, dessen nähere Funktion wir aber nicht kennen. Die Irrealität der Qualitäten widerspricht dieser Erkenntnisfunktion keineswegs; im Gegenteil sie ist die notwendige Voraussetzung des Symbolverhältnisses, welches durch die vollkommene Heterogeneität der einander zugeordneten Gebilde erst möglich wird. Die Erkenntnisbedeutung der Sinnesqualitäten macht diese also weder real noch ideal ansichseiend, wennschon der durchgehende Schein des Ansichseins ihre Folge ist.

63. Kapitel. Apriorität überhaupt und apriorische Erkenntnis.

a) Grenztäuschungen der Idealität.

Es sind also zwei sehr heterogene Gruppen von „Gegenständen", die unter dem gemeinsamen Titel des „Irrealen" stehen: ideal ansichseiende Gegenstände und bloß intentionale Gegenstände ohne Ansich-

Digitized by Google

sein. Es ist selbstverständlich, daß wir es im Erkenntnisproblem nur mit den ersteren zu tun haben, die letzteren aber ganz aus dem Spiel lassen müssen. Denn „Erkenntnis" ist überhaupt nur das Erfassen eines Ansichseienden, nicht aber die Intention von Gebilden, die durch die Intention erst erschaffen werden. Daß die Grenzscheide zwischen beiden Arten des Irrealen nicht immer so einfach zu ziehen ist, daß Phantasiegebilde und ideales Ansichsein auf Grund ihrer durchaus gleichartigen Gegenständlichkeit und oft ebenso gleichartigen Gegebenheitsweise oft gar nicht auseinanderzuhalten sind, kann diesem prinzipiellen (ontologischen) Unterschiede keinen Eintrag tun. Das beweist nur, daß die Grenzscheide von mannigfachen Täuschungsmöglichkeiten bedroht ist. Dem Phänomen eines irrealen Gegenstandes ist es eben nicht ohne weiteres anzusehen, ob er ideal ansichseiend ist oder nicht. Am Einzelphänomen ist hier auch keinerlei Kriterium zu gewinnen; hier ist die Grenze phänomenologischen Vorgehens. Was hinter dem „Phänomen" eigentlich steckt, ist Sache einer anderen, der ontologischen Untersuchung.

Dieses Fehlen des direkten Kriteriums ist indessen keineswegs etwas Neues; wir kennen es schon aus den Aporien der Realerkenntnis her. Auch dort gibt es die gleichen Täuschungsmöglichkeiten. Denn auch für den Unterschied realer und bloß intentionaler Gegenstände gibt es kein unmittelbares Kriterium. Und wie es dort nötig wurde von dem Vorhandensein der real ansichseienden Welt auszugehen, auch ohne sie zum voraus streng gegen alles Irreale abgrenzen zu können, so wird es auch jetzt ohne solche durchgeführte Grenzscheide notwendig, vom Vorhandensein der ideal ansichseienden Welt auszugehen.

b) Apriorische Vorstellung und apriorische Erkenntnis.

Gemeinsam dagegen ist beiden Arten des Irrealen, sowie deren sämtlichen Unterarten und Abstufungen, die durchgehende Apriorität des Gegenstandsbewußtseins. In diesem Punkte also unterscheidet sich weder die freie von der anhangenden Idealität, noch auch beide zusammen von der bloß aktgetragenen Irrealität. Der ontologisch und gnoseologisch fundamentale Unterschied von Ansichsein und Fürmichsein (Aktgebundenheit) macht keinen Unterschied in der inneren Autonomie der Vorstellungsweise aus.

Deutlicher wird das, wenn man es umgekehrt formuliert: für die Apriorität einer im Bewußtsein auftauchenden Inhaltsstruktur ist es ja zunächst vollkommen gleichgültig, ob diese Struktur, ja ob der Inhalt selbst mit irgend etwas Ansichseiendem (idealem oder realem) übereinstimmt oder nicht; dennoch hängt es an diesem Übereinstimmen, ob der Inhalt mitsamt seiner Struktur überhaupt repräsentierendes Ge-

Digitized by Google

bilde ist oder nicht, d. h. ob er Erkenntnisgebilde ist oder freischwebendes Phantasiegebilde. Es hängt also auch hiervon ab, ob der Akt überhaupt ein Erkenntnisakt ist oder nicht. Denn als intentionaler Akt braucht er nicht notwendig Erkenntnisakt zu sein. Er kann seinen „Gegenstand" auch hervorbringen — nämlich als bloß intentionalen — und in dem Falle ist er erst recht ein apriorischer; er ist nur nicht apriorische Erkenntnis. Hervorbringen ist nicht „Erfassen", Hervorgebrachtes nicht Ansichseiendes. Aber der Unterschied liegt nicht in der Apriorität, sondern in der Transzendenz.

Die Geschichte des Erkenntnisproblems hat es mit sich gebracht, daß wir unter dem „Apriorischen" nur noch apriorische Erkenntnis verstehen. Eine wirklich einschneidende Grundfrage hängt eben am Apriorismus nur im Problemgebiet der Erkenntnis. Der Apriorismus von bloßen Vorstellungen, Gedanken, Vermutungen, Wünschen, Befürchtungen usw. ist ohnehin selbstverständlich. Aber man vergißt über dieser Selbstverständlichkeit, sie im Erkenntnisproblem zu berücksichtigen — als das, was sie ist: ein eng angrenzendes und oft von apriorischer Erkenntnis kaum unterscheidbares Nachbarphänomen.

Es ist ein Grundirrtum, zu glauben, das Problem des Apriorischen überhaupt sei ein reines Erkenntnisproblem. Eine Menge speziellerer Irrtümer verschanzt sich hinter diesem Grundirrtum. An ihm liegt es, daß das Problem des Apriorischen in seiner phänomenologischen Verallgemeinerung, die tief berechtigt ist, auch eine Verblassung des Erkenntnisproblems nach sich gezogen hat, daß die schwebende und gleichsam imponderable Erscheinung des „intentionalen Gegenstandes" den gewichtigen, metaphysisch belasteten Erkenntnisgegenstand nahezu aus dem Gesichtskreis verdrängen und das eigentliche Problem des „Erfassens" (und nicht nur des apriorischen) verschleiern konnte. Dem gegenüber gilt es sich „semel vitae" die einfache Tatsache klarzumachen, daß nicht alles Apriorische apriorische Erkenntnis ist, ja daß Apriorität als solche gar kein Erkenntnisphänomen ist, daß sie es vielmehr erst dort wird, wo sie einem Erkenntnisgebilde als solchem anhaftet, wo sie einer wirklichen Seinsrepräsentation im Bewußtsein, dem „Bilde" eines realen oder idealen Ansichseins, zukommt. Nicht jeder intentionale Gegenstand hat das Gewicht eines solchen.

Das ist der Grund, warum das Apriorische mit Recht immer zunächst den Schein des Willkürlichen, in seinem Erkenntniswert Illegitimen gegen sich hat und als Erkenntniselement erst besonderer Rechtfertigung bedarf. In der Kritik der reinen Vernunft ist das Bewußtsein dieses Bedürfnisses noch durchaus lebendig. Kant hat ihm in der Frage nach der „objektiven Gültigkeit synthetischer Urteile a priori" Rechnung getragen. Und nicht umsonst steht die Frage der „objektiven Gültigkeit"

Digitized by Google

im Zentrum der Kritik. Was mit ihr gemeint ist, ist eben das Zutreffen des a priori Vorgestellten auf einen wirklichen Erkenntnisgegenstand — und sei es auch, wie in der Mathematik, nur auf einen idealen. Wirklicher Erkenntnisgegenstand aber ist, wenn man die idealistische Voraussetzung Kants fallen läßt, immer nur ein Ansichseiendes.

Die „objektive Gültigkeit" kann immer bezweifelt werden, sofern sie nicht irgendwie gewährleistet ist. Sie ist das Rätselhafte im Problem des Aprioriſchen — denn apriorische Phantasiegebilde sind an sich gar nicht rätselhaft — sie muß immer erst besonders „deduziert" werden. Daher Kants der Tendenz nach wahrhaft tiefsinnige Bemühung um sie in der „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe". Oder sie muß anderweitig schon durch eine Gegeninstanz gesichert sein. Ein synthetisches Urteil a priori ist ohne sie, d. h. rein für sich genommen, nichts als ein „Vorurteil" (und zwar im buchstäblichen Sinne des Worts: ein Urteil über die Sache vor der Einsicht in sie, ja vor ihrer Gegebenheit). Ein solches Urteil kann zutreffend oder unzutreffend, wahr oder unwahr sein. In beiden Fällen aber ist es ein Urteil a priori. Wahrheit und Apriorität stehen ganz indifferent zueinander. Und ebenso wie mit dem Urteil ist es mit allen sonstigen Bewußtseinsformen, in denen das Apriorische auftritt.

c) Erkenntnis und Vorstellung überhaupt.

Von aprioriſcher Erkenntnis kann man also nur angesichts solcher „Gegenstände" sprechen, die ein Ansichsein haben. Aktgetragenes Irreales, das seine Gegenständlichkeit nur durch die Intention erhält, wird nicht „erkannt". Es ist vom Akt produziert. Es wird wohl vorgestellt und zwar a priori vorgestellt, aber eben nicht „erfaßt". Es hat Theorien gegeben, die das Erkenntnisproblem ganz in das Problem der Vorstellung hineinzunehmen suchten; und immer war es das Aprioriſche, was dazu verführte. Sie haben nicht nur das Erkenntnisproblem überhaupt verfehlt, sondern auch das Mißverständnis im Problem des Aprioriſchen verschuldet. Reinholds „Theorie des Vorstellungsvermögens" und Schopenhauers „Welt als Vorstellung" begehen trotz aller Verschiedenheit der Voraussetzungen denselben Grundfehler: sie betrügen das Weltbewußtsein des Menschen um seinen Erkenntnischarakter.

Erkenntnis ist mehr als Vorstellung. Aprioriſche Vorstellung des irrealen „Gegenstandes" steht diesseits von Wahrheit und Unwahrheit. Sie prätendiert gar nicht auf „objektive Gültigkeit". Hier ist kein Gegenüber von Bild und Objekt. Beide sind eins; vielmehr es ist nur das Bild da, die Vorstellung, ein Bild ohne Urbild, Repräsentation ohne Repräsentiertes, Antitypie ohne Typus. Das Vorstellungsgebilde hat

Digitized by Google

zwar die Form der Objektivität, aber nur sofern diese eben die allgemeine Form des Inhalts ist, auf den sich das Bewußtsein richtet. Sie ist so beschaffen, *als ob* sie Repräsentation eines Ansichseienden wäre. Und darum geschieht es, daß ihr in vielen irrealen Gegenstandssphären der Schein des Ansichseins anhaftet. Der Vorstellung als solcher ist es überhaupt nicht anzusehen, ob sie ein Seiendes repräsentiert oder nicht. Darauf beruht die Täuschungsmöglichkeit des erkennenden Bewußtseins.

Das Bewußtsein der Erkenntnisbedeutung muß der Vorstellung, ebenso wie dem Gedanken, dem Urteil, dem Begriff, von anderer Seite kommen. Das Erkenntnisproblem hat als solches mit dem Vorstellungsproblem gar nichts zu tun, ebenso wie mit dem Denkproblem. Es setzt Vorstellung und Gedanken vielmehr voraus und behandelt in beiden ausschließlich den seinsrepräsentierenden Gehalt. Das Verhältnis von Ansichsein und Vorstellung ist das Erkenntnisverhältnis. Dieses immer transzendente Verhältnis läßt die leerlaufende Vorstellung, das Bild, welches Bild von Nichts ist, ganz außerhalb seines Problembereichs.

Wo der Akt den „Gegenstand" nicht zur Repräsentation bringt, sondern ursprünglich hervorbringt, da ist nur „reine Vorstellung" (Gedanke, Phantasie) ohne Erkenntnis. *Alle reine Vorstellung nun ist notwendig apriorisch.* Das liegt in ihrem Wesen. Denn was nicht a priori ist, muß a posteriori, d. h. vom gegebenen realen Objekt her bedingt sein. Wäre in der reinen Vorstellung etwas Aposteriorisches, so wäre eben dieses in ihr schon Erkenntnis, und sie selbst nicht mehr reine Vorstellung. Daß in der Regel die Vorstellung durchsetzt ist von solchen aposteriorischen Elementen, widerspricht dem keineswegs; denn reine Vorstellung ist ein ebenso extremer Grenzfall wie reine Erkenntnis. Im praktischen Gegenstandsbewußtsein gehen Erkenntnis und Vorstellung immer verschlungen ineinander.

Erkenntnis dagegen kann beides sein, a priori oder a posteriori; ja sie ist *als Realerkenntnis tatsächlich immer zugleich a priori und a posteriori* — ein enges, sich ergänzendes Ineinandergreifen von Elementen beider Art. So sind Vorstellung und Realerkenntnis schon äußerlich deutlich durch den empirischen Einschlag der letzteren voneinander abgehoben. Anders aber ist es mit der Idealerkenntnis.

Von idealen Gegenständen gibt es keine Empirie. Man kann den Begriff der Erfahrung freilich ausdehnen, kann alles Erfassen eines Ansichseienden „Erfahrung" nennen; und das liegt allen denjenigen Theorien nah, die den Anschauungsbegriff gnoseologisch ins Zentrum rücken. Aber solche intuitivistische Begriffsverschiebung ist schließlich — gerade in gnoseologischer Hinsicht — nur eine Frage der Terminologie. Am Sachverhalt in der Erkenntnisrelation wird damit nichts geändert.

Digitized by Google

Man muß eben doch hinterher wieder zwischen apriorischer und aposteriorischer „Anschauung" unterscheiden. Und im Resultat kommt es dann auf dasselbe heraus, nämlich, daß es von idealen Gegenständen als solchen nur apriorische, nicht aposteriorische Anschauung gibt.

Alle Idealerkenntnis ist apriorisch. Sie ist also in dieser Beziehung durch denselben Unterschied wie die reine Vorstellung (Phantasie, Gedanke) von der Realerkenntnis abgehoben. Und darauf beruht die Schwierigkeit ihres Problems. Denn dadurch ist sie den äußeren Merkmalen nach in gefährliche Nähe der reinen Vorstellung gerückt, ist immer in Gefahr mit ihr verwechselt zu werden und oft genug tatsächlich nicht von ihr zu unterscheiden. Hier liegt der Grund, warum selbst reine Logik und Mathematik so oft als eine Angelegenheit des „Denkens" verstanden worden sind.

Der Unterschied, der Idealerkenntnis und Vorstellung scheidet, liegt tiefer. Er ist zwar prinzipiell leicht faßbar, aber am Phänomen im bestimmten Falle nicht direkt aufweisbar. Denn er liegt lediglich im Ansichsein des Gegenstandes. Er ist ein ontologischer Unterschied und wie alles Ontologische nicht direkt am Phänomen zu erschauen.

Für die Betrachtung, in die wir einzutreten haben, handelt es sich auch keineswegs um Gewinnung von Kriterien echter Idealerkenntnis, nicht um die Grenzscheide von Vorstellungspriorität und „idealer Apriorität". Das Verschwimmen der Grenzscheide ist für menschliche Einsicht überhaupt nicht ganz zu beheben, wenn auch innerhalb gewisser Inhaltsgebiete die Grenzlinie festere Form gewinnt. Es handelt sich vielmehr jetzt ausschließlich um die innere Struktur der idealen Apriorität selbst, um ihre erkenntnismetaphysischen Bedingungen, einerlei wie viel oder wie wenig von ihr im komplexen Weltbewußtsein des Menschen enthalten ist. Da Erkenntnis idealer Gegenstände nur apriorische Erkenntnis ist, so erschöpft sich in dieser Frage das ganze Problem der Idealerkenntnis.

II. Abschnitt:
Die Spaltung der idealen Apriorität.

64. Kapitel. Die Grundfrage.

a) Ideale Objektionsgrenze und ideal Transobjektives.

Nachdem das ganze Problem der Idealerkenntnis sich auf die Frage nach der „idealen Apriorität" reduziert hat, von dieser aber ohne weiteres die Parallelstellung zur realen Apriorität einleuchtet, ergibt sich die Grundfrage alles weiteren: beruht ideale Apriorität auf denselben Be-

Digitized by Google

dingungen wie die reale? Ist sie auch durch kategoriale Grundrelation vermittelt, oder liegt hier — entsprechend der andersgearteten Gegenstandssphäre — ein andersgeartetes Grundverhältnis vor?

Das letztere anzunehmen liegt insofern nah, als das Phänomen der „Nahstellung" der idealen Seinssphäre zum Bewußtsein eine durchaus neue Situation schafft. Es scheint doch, daß ideales Sein dem Bewußtsein irgendwie direkt innerlich gegeben ist, also im eigenen Bereich des Bewußtseins aufzeigbar ist. Gibt man diesem Eindruck weiter nach, so gelangt man dahin, in der idealen Apriorität gar kein „Erfassen" mehr, sondern nur noch ein unmittelbares „Haben" zu sehen; wobei das „Erkennen" ein uneigentliches wird und sich der reinen Vorstellung wieder nähert. Der ideale Gegenstand wird ins Bewußtsein hineingezogen, immanent gemacht, und damit seiner Idealität selbst beraubt.

Dem steht die Tatsache gegenüber, daß der ideale Gegenstand genau so sehr gnoseologisch transzendent ist wie der reale. Seine Seinsweise besteht keinesfalls in einem Getragensein vom Subjekt und seinen Akten; also auch seine Gegebenheitsweise nicht in einem einfachen Gehabtsein. Der Gegenstand ist allem Schein zuwider auch hier ein durchaus jenseitiger, vom Akt des Erfassens unabhängiger, und ist als solcher auch gemeint. Das Erfassen ist also ein durchaus echtes, transzendentes. Daran ist nicht zu rütteln.

Untersucht man näher, was eigentlich hier für ein engeres Band als das der kategorialen Grundrelation spricht, so findet man immer nur die Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit, urwüchsige Gegebenheit; wobei man dann annimmt, das real Aprioriſche sei weniger unmittelbar gegeben. Nun sind aber unmittelbare Anschaulichkeit und Gegebenheit auch den aposterioriſchen Elementen der Realerkenntnis eigen; gleichwohl erweisen sie sich dort als Erscheinungsformen eines reichlich komplexen Verhältnisses und selbst durchaus der Erklärung bedürftig. Anschauung (Intuition) ist überhaupt ebensosehr echtes „Erfassen" wie nichtanschauliche Repräsentation — soweit wenigstens sie echte Anschauung, Erschauen eines Ansichseienden ist. Ja, es ist fraglich, ob sie auch nur unmittelbar ist. Der Unterschied idealer und realer Apriorität ist jedenfalls auf diese Weise nicht zu fassen. Das Bild des „Habens" im Gegensatz zu dem des „Erfassens" drückt ihn jedenfalls nicht aus. Die „Nahstellung" des idealen Seins zum Bewußtsein freilich bleibt bestehen; aber sie kommt in solcher Verzerrung des Phänomens nicht zu ihrem Recht.

Es liegt ferner nah, den prinzipiellen Unterschied in einer totalen Gegebenheit der idealen Seinssphäre zu erblicken. Unwillkürlich meint man etwas derartiges ja auch schon mit dem „Haben". Das würde

Digitized by Google

aber gleichkommen der totalen Erkanntheit der Sphäre. Denn bloße Gebbarkeit ist nicht Gegebenheit.

Eine solche totale Erkanntheit aber besteht tatsächlich gar nicht. Gerade nicht die ganze Sphäre ist angeschaut, erkannt, gegeben, sondern immer nur ein Teil aus ihr, ein Ausschnitt. Wäre die ganze immer schon gegeben, so hätte es gar keinen Sinn, im Gebiet der Idealerkenntnis von „Problemen" und Problemverfolgung zu sprechen so wenig wie von einem „Zur-Gegebenheit-Bringen". Allein der bewegte Fortschritt mathematischer Erkenntnis aber lehrt unwiderleglich, daß es dieses auch in der Idealerkenntnis gibt.

In der idealen wie in der realen Seinssphäre gibt es die Objektionsgrenze, und hier wie dort ist sie verschiebbar. Hinter dem Erkannten ist weiteres Erkennbares. Die ganze Disposition der Sphären, wie wir sie vom realen Gegenstande her kennen, kehrt hier wieder, und zwar mitsamt ihren Konsequenzen. Jenseits des Hofes der idealen „Objekte" gibt es ein ideal Transobjektives. Und die Grenze des Hofes ist auch hier keine ansichseiende, keine ontologische Grenze, sondern eine bloß gnoseologische, nur für das erkennende Subjekt bestehende. Und an dieser gnoseologischen Grenze haften auch hier die Phänomene des Problembewußtseins und des Erkenntnisprogresses, beide bezogen auf ein ideal transobjektives Sein. Es gibt das antizipierende Vorauseilen des Gedankens über die ideale Objektionsgrenze hinaus, dem noch die Anschauung und das eigentliche „Erfassen" des in ihm gleichsam nur Gestreiften fehlt. Das Wissen des Nichtwissens mit seiner Aporie kehrt wieder. Und es gibt ebenso das positive, aktive Verschieben der Objektionsgrenze und das Vordringen der Anschauung in das unerkannte Gebiet des Idealen. In all diesen Beziehungen ist gar kein Unterschied zwischen der Erkenntnis des idealen und der des realen Seins.

Ja, die Analogie geht interessanterweise noch weiter. Erfaßt werden im allgemeinen nur gewisse mittlere Schichten des idealen Seins, nicht das Allgemeinste und nicht das Speziellste. Und sofern die Extreme doch z. T. mit erfaßt werden, so doch nur mittelbar, von den mittleren Schichten aus. Das gilt von den Axiomen der Mathematik, während gewisse Theoreme unmittelbar anschaulich einsichtig sind; wenigstens die einfacheren, die komplizierteren gehören schon in das andere Extrem.

b) Ideale Rationalitätsgrenze und ideal Transintelligibles.

Wenn nun schon der idealen Seinssphäre nicht totale Gegebenheit zukommt, so könnte ihr deswegen doch totale Gebbarkeit, Erkennbarkeit, d. h. totale Rationalität zukommen. Und darin könnte man dann den prinzipiellen Unterschied gegen die reale Seinssphäre erblicken; denn

Digitized by Google

auch das würde immer noch eine größere Nahstellung zum erkennenden Bewußtsein ausmachen. Ist also alles ideale Sein wenigstens prinzipiell erfaßbar?

Auch das ist nicht der Fall. Oder genauer, es trifft nur in demselben Sinne zu wie beim realen Sein: im Sinne der Gleichgültigkeit alles Ansichseins überhaupt gegen das Erfaßtwerden. Ideales Sein „widersetzt" sich dem Erfaßtwerden genau so wenig wie das reale; die Objektion läßt es in seiner Seinsweise ganz unangetastet. An sich also ist auch das ideale Sein durchweg erkennbar; d. h. nicht im Sein als solchem liegt hier wie dort die Irrationalität, sondern im Subjekt, in der Grenze seiner Macht, sich das Sein zu objizieren, in seine Tiefe einzudringen. Für einen infiniten Intellekt wäre das ideale Sein ebenso durchweg rational wie das reale. Aber wir haben ihn nicht und kennen ihn auch gar nicht. Wir kennen nur die Erkenntnis eines an bestimmte innere Bedingungen gebundenen Intellekts — auch in bezug auf ideales Sein.

In diesem Sinne also gibt es das Irrationale im idealen Sein genau so gut wie im realen — natürlich nur als „Transintelligibles" (gnoseologisch Irrationales), nicht als Alogisches. Hierher gehört das sogenannte mathematisch-Irrationale, die „transzendente" Zahl (das zahlenmäßig nicht Berechenbare); desgleichen das ewig Ungewisse im System der Axiome und deren Aporien. Ebenso irrational ist vieles im Wertreich, auch hier vornehmlich in den obersten, allgemeinsten und in den komplexesten, speziellsten Wertgehalten.

Kurz, es gibt deutlich im Reiche des Idealen die zweite gnoseologische Grenze, die absolute, unverschiebbare, die Grenze der Rationalität (Erkennbarkeit) — nicht anders als im Realen. Und auch hier gilt wiederum für diese zweite Grenze, was für die erste galt: sie besteht nicht am Sein als solchem, sondern nur für das erkennende Subjekt. Sie ist nichts als der mit dem Radius der Reichweite möglicher Objektion in das ideale Sein eingezeichnete Grenzkreis. Ihr selbst also kommt hier so wenig ansichseiende Idealität, wie dort Realität zu. Sie ist nicht Seinsgrenze, sondern durchaus nur Erkenntnisgrenze am Sein.

Ihr Bestehen aber beweist das Vorhandensein eines vollwertigen ideal Transintelligiblen. Und selbst wenn ein solches nicht direkt (an Beispielen) nachweisbar sein sollte — und die Nachweisbarkeit muß unter allen Umständen höchst schwierig sein, denn es kann ja nur an den Grenzfällen der Idealerkenntnis sichtbar werden — so bleibt doch seine Möglichkeit vollkommen evident. Soweit sich aber nach den Anzeichen urteilen läßt, gibt es das ideal Transintelligible auf allen Gebieten idealen Seins, auch auf den nicht-theoretischen, z. B. in den Wertsphären — und zwar hier ganz gleichgültig dagegen, ob mit oder ohne Einschlag des Alogischen.

Digitized by Google

Und wiederum geht die Analogie zum Realen noch einen Schritt weiter. Auch hier liegt das relativ Rationale in der mittleren Höhenschicht des Idealen, während die Sphäre nach dem oberen und unteren Extrem zu immer irrationaler wird und schließlich für die Erkenntnis ganz im Dunkel verschwimmt.

c) Das Fehlen der aposteriorischen Gegeninstanz.

Liegt nun weder in der Stellung der Objektionsgrenze noch in der der Rationalitätsgrenze ein prinzipieller Unterschied zwischen apriorischer Erkenntnis des Idealen und des Realen, so ist von dieser Seite her auch keine Entscheidung in der Frage der Basierung idealer Apriorität auf kategorialer Grundrelation zu erwarten.

Die Entscheidung kann nur an dem Punkt gesucht werden, wo ein offenkundiger prinzipieller Unterschied beider Arten apriorischen Erfassens sich ergibt. Ein solcher nun ist freilich sehr greifbar vorhanden, aber er liegt — wenigstens sichtbarerweise — nicht in der apriorischen Erkenntnis selbst, sondern *im Verhältnis zu ihrem Gegenstück*, zur aposteriorischen Erkenntnis. Die reale Apriorität *hat* eben ein solches Gegenstück und ist in aller positiven Realerkenntnis ganz aktuell auf sie bezogen. Sie kommt isoliert gar nicht vor, und wo sie sich vorgreifend von der Erfahrung entfernt, da verliert sie sehr bald den festen Boden unter den Füßen. Sie ist eben auf Einschränkung und Ergänzung durch die Gegeninstanz angelegt.

Die ideale Apriorität aber *hat kein solches Gegenstück*. Sie steht allein, ohne selbständige Gegeninstanz; sie ist ihrem Gegenstandsgebiet, dem idealen Sein, gegenüber *auf sich allein angewiesen*, findet keine Einschränkung und keine Ergänzung durch eine selbständige zweite Art des Erfassens. Ideales Ansichsein ist eben *nur a priori* erfaßbar. Das Fehlen des „anderen Faktors" also unterscheidet die Idealerkenntnis radikal von der Realerkenntnis. Es gibt keine „ideale Aposteriorität".

Zunächst muß das als ein Mangel gelten, als ein Nachteil der Idealerkenntnis. Es fehlt die Kontrollinstanz, an der das a priori Eingesehene sich bewahrheiten könnte. Hier ist keine Gegebenheit des Einzelfalles als solchen; aber nicht etwa so, daß die Einzelfälle zwar vorhanden und nur nicht gegeben wären, sondern es gibt hier gar keine Einzelfälle im strengen Sinne, die überhaupt gegeben sein könnten. Nicht das „Erfassen" individuellen Seins fehlt, sondern das individuelle Sein selbst fehlt. Es gibt nur Allgemeines in der idealen Sphäre. Sie ist eine Sphäre reiner Wesenheiten. Und sie ist mit Recht als solche verstanden worden von ihrer ersten Entdeckung im Platonischen „Ideenreich" bis auf Husserls „eidetische" Sphäre. Erkenntnis eines Allgemeinen als

Digitized by Google

solchen aber kann immer nur allgemeine Erkenntnis sein. Alle wirklich allgemeine Erkenntnis aber ist notwendig aprioriſche Erkenntnis.

d) Das Fehlen der Individualität im idealen Sein.

Man könnte dem die Frage entgegenhalten: ist es eigentlich wahr, daß die ideale Seinssphäre nur Allgemeines enthält? Gibt es nicht z. B. im Sinne der „anhangenden Idealität" auch durchaus die Wesenheit eines Einzeldinges als solchen, desgleichen eines einmaligen Geschehnisses, oder etwa einer bestimmten Person? Und gibt es nicht dasselbe im Wertreich bei den Individualwerten, die eben das, was sie sind, nur als Werte einer einzigen Person sind? Beides muß man in gewissem Sinne zugeben.

Aber das hebt die prinzipielle Allgemeinheit des idealen Seins keineswegs auf. Die Wesenheit eines Einzeldinges ist nicht das Einzelding selbst; der spezifiſche, in der Wirklichkeit nicht wiederkehrende Wert einer menschlichen Persönlichkeit ist nicht die menschliche Persönlichkeit selbst. In beiden Fällen scheidet die Realität radikal das eine vom anderen. Die Idee eines Individuellen ist nicht individuelle Idee. Werte wie Wesenheiten — wie hoch spezialisiert sie immer sein mögen, lassen doch von sich aus wiederum Mehrheit der Fälle, die Wiederholung im Realen zu. Daß es nur einen realen Fall gibt, der ihnen entspricht, ist ihnen als solchen äußerlich; das liegt im Zusammenhang der realen Welt begründet, nicht in dem der idealen. Es liegt niemals im Wesen einer wie immer speziellen und komplexen Wesenheit (Essenz oder Wertstruktur) als solcher, nur Wesenheit eines Dinges, eines Falles, einer Person zu sein. Das kann immer nur im Wesen des Realen liegen. Die Mannigfaltigkeit des Wirklichen ist es, welche die rein schematiſche Wiederkehr des absolut gleichen Falles verhindert.

In der Existenz liegt die Grenzscheide: es „existiert" nur ein einziger Fall, nur hier und jetzt ist „dieses" bestimmte Wesen realisiert. Aber idealiter möglich, d. h. aus dem Charakter des Wesens heraus, sind unbegrenzt viele Fälle möglich. Der Leibnizische Satz von der identitas indiscernibilium gilt nur für das Ideale; er findet seine Grenze im Realen. Wenigstens ist er hier kein a priori einsichtiges Gesetz. Denn daß keine absolut strukturidentiſchen Fälle auftreten, ist bestenfalls Tatsache (wenn überhaupt es zutrifft!), nicht Notwendigkeit.

Das Ideale ist eben indifferent gegen die Quantität der Fälle. Fälle gehören dem Realen an. Sie existieren für die Seinsweise des Idealen als solchen gar nicht. Also existiert für sie auch nicht der Unterschied von Einheit und Mehrheit der Fälle. Es gibt wohl höchste, ja absolute Besonderung in der idealen Sphäre, aber nicht eigentliche Individualität. Ihre Gebilde bleiben prinzipiell allgemein. Hier gibt

Digitized by Google

es kein eigentliches principium individuationis, weder eine die Einzelfälle scheidende und konstituierende Materie, wie bei Aristoteles und Plotin, noch Raum und Zeit mit ihren unvertauschbaren Örtern, wie bei den Späteren, noch auch individuelle Substanzen sui generis wie bei Leibniz. Also kann es auch keine Gebundenheit eines Idealen als solchen an die Einzigkeit eines „Falles" geben. Denn was den „Fall" als solchen konstituiert, das gibt es am Idealen nicht.

Alle Besonderungen des Idealen — auch solche, die wirklich nur an einem einzigen Realen auftreten — sind also in Wahrheit noch allgemein. Und selbst der Sinn dieser Allgemeinheit besteht nur im Hinblick auf mögliche reale Fälle, keineswegs auf wirkliche. Sie besteht auch zu Recht, wo kein einziger realer Fall vorkommt.

Das scheidet die Idealerkenntnis von Realerkenntnis. Der Grund ist ein rein ontologischer, der Unterschied idealen und realen Seins. Es kann in der Idealerkenntnis keine aposteriorische Gegeninstanz geben, weil es die „Fälle", d. h. dasjenige, was allein a posteriori gegeben sein kann, im idealen Sein nicht gibt. Idealerkenntnis ist reine, autonom auf sich gestellte, sich selbst genügende (autarke) Erkenntnis a priori.

65. Kapitel. Das Evidenzproblem der Idealerkenntnis.

a) Vorzug und Nachteil der Autarkie.

Daß diese Sachlage in der Idealerkenntnis einen Nachteil gegenüber der Realerkenntnis bedeutet, wie oben vorweggenommen wurde, läßt sich leicht einsehen, wenn man in Betracht zieht, daß auf diese Weise ein relatives Kriterium der Wahrheit idealer Seinserkenntnis — wie es in der Realerkenntnis auf Grund der Zweiheit apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis sich ergab — von vornherein ausgeschlossen ist. Der Apriorismus ist hier rein, absolut, einsam auf sich selbst gestellt. Gerade diese seine Selbständigkeit, Autonomie und Autarkie gereicht ihm zum Nachteil.

Bedenkt man ferner, daß es sich beim Kriterium der Wahrheit ja nicht um ein nachträgliches Überprüfen des bereits Erkannten handelt, sondern um ein aller jeweiligen Erkenntnis bereits innewohnendes Bewußtsein der Gewißheit, resp. ihrer sehr mannigfachen Abstufungen so erscheint der Nachteil, der der idealen Apriorität aus ihrer Autarkie erwächst, als ein sehr bedenklicher.

Um so mehr ist es zu erwägen, ob es denn mit dem Nachteil als solchem seine Richtigkeit hat. Gilt doch die reine Idealerkenntnis, etwa die mathematische, für das Gewisseste, was wir im ganzen Erkenntnisgebiet überhaupt haben. Vielleicht ist der Nachteil vielmehr ein

Digitized by Google

Vorzug? Vielleicht bedarf es hier gar nicht der Kontrollinstanz, also auch keines Gegenhalts an der Empirie? Es ließe sich doch denken, daß ideale Apriorität tatsächlich stärkere, gewissere, absolutere Erkenntnis ist als reale Apriorität. Ja man könnte vielleicht sagen — und das entspricht wohl der am meisten verbreiteten Auffassung — sie sei wirklich „absolute" Erkenntnis, in ihr sei alles schlechthin evident und ohne die Möglichkeit der Täuschung, die der Realerkenntnis immer anhaftet. Sie würde dann in der Tat keines Kriteriums bedürfen, oder, was dasselbe ist, sie trüge dann ihr Kriterium unmittelbar in sich. Sie wäre, was das Ideal aller Erkenntnis ist, sich selbst zugleich Norm des Wahren und Unwahren. Die Autarkie des ideal Apriorischen würde dann nicht einen äußeren, sondern einen inneren Grund haben, nicht auf dem Mangel eines Gegenhalts beruhen, sondern auf wirklicher, gediegener Kraft, auf ihrer Macht, das ideal Ansichseiende unverkürzt und ungetrübt so zu erschauen, wie es ist.

Blickt man auf die mathematische Erkenntnis, so scheint dem wirklich so zu sein; ebenso bei den Schlußgesetzen der Syllogistik. Hier läßt sich doch offenbar jeder beliebige ideale Sachverhalt rein apriorisch zur Evidenz bringen. Hier ist also die unmittelbare Evidenz des Erschauten zureichendes Kriterium der Wahrheit — wenigstens verläßt sich der Mathematiker wie der Logiker darauf. Und ist es nicht ähnlich im Gebiet der anhangenden Idealität, im ganzen Reich des „Eidetischen", der aus dem Realen herausgehobenen Wesenheiten? Gilt nicht, was „zur Anschauung gebracht" ist, eben damit als erwiesen? Und ist nicht etwas Richtiges darin? Würde nicht der Zweifel an dieser Evidenz die ganze phänomenologische Wesensschau mit in Zweifel ziehen?

b) Stigmatische und konspektive Intuition.

Dazu aber ist zu bemerken: ganz ohne Gegenhalt ist doch diese Evidenz nicht. Sie begnügt sich nicht mit der Einzelintuition, der isolierten Anschauung einzelner Wesenheiten (wie es bei den Phänomenologen oft den Anschein hat). Sie verläßt sich nicht einfach auf das clare et dictincte des Descartes. Sie stellt daneben immer die Zusammenhänge her zwischen den geschauten Wesenheiten, setzt also deren gegenständliches Ineinandergreifen voraus. Sie stellt damit zugleich aber auch den Zusammenhang zwischen den Einzelanschauungen selbst her, oder hat doch immer die Tendenz zu seiner Herstellung. Und erst was sich in den Zusammenhängen bewährt, gilt ihr als gesichert. Sie ist nicht nur stigmatische Intuition (auf isolierte Wesenszüge gerichtete Anschauung), sondern zugleich auch konspektive Intuition (relationale Anschauung, Einordnung in die Zusammenhänge des bereits Einge-

Digitized by Google

sehenen). Als konspektive aber ist sie dann auch notwendig Verifikation der Einzeleinsicht am Zusammenhang der Einsichten.

In der Mathematik und Logik ist das eine allbekannte Tatsache. In der phänomenologischen Wesensschau ist sie weniger anerkannt, aber bei näherem Zusehen überall leicht nachweisbar. Das bedeutet aber, daß der Satz des Widerspruchs hier überall die Rolle eines Kriteriums spielt. Freilich ist er nur ein negatives Kriterium, denn es hat die Form der Diallele. Er zeigt nur an, was nicht stimmen kann. Aber in dieser Negativität ist er doch ein absolutes Kriterium. Denn was nach ihm nicht vereinbar, also „unrichtig" ist, kann auch nicht wahr sein.

Und zwar ist er ein Kriterium in doppeltem Sinne: 1. der inneren Widerspruchslosigkeit (inneren Richtigkeit) eines Geschauten als Einzelgebildes in sich selbst, und 2. der äußeren Widerspruchslosigkeit (äußeren Richtigkeit) des geschauten Einzelgebildes im Zusammenhang mit anderen geschauten Gebilden der Sphäre, und schließlich der ganzen Sphäre des ideal Geschauten in sich selbst.

Die stillschweigende Voraussetzung dabei ist freilich, daß es irgendwo in den Einzelintuitionen eine erste, absolute Intuition gebe. Denn sonst könnte auch die ganze Sphäre des Geschauten in der Luft schweben und bei aller inneren Richtigkeit doch unwahr geschaut sein. Irgendwelche ersten Ansatzpunkte des Ganzen müssen die absolute transzendente Bindung an den idealen Gegenstand haben. In ihnen muß primäre, unbestreitbare Evidenz sein. Von ihnen müßte der Satz gelten: veritas norma sui et falsi.

Läßt man nun gelten, daß primäre stigmatische Evidenz der durch den Satz des Widerspruchs vermittelten sekundären zur Seite träte, so ist klar, daß auf diese Weise die aprioriſche Evidenz allein den ganzen Komplex des ideal Geschauten durchziehen und zur absoluten Gewißheit erheben müßte. Denn gerade von der Evidenz der unter dem Satz des Widerspruchs gesicherten Zusammenhänge gilt ja in erster Linie das Prinzip der veritas norma sui. Dann wäre also die gesamte ideale Apriorität tatsächlich autonom im positiven Sinne des Wortes und stände im absoluten Vorteil der realen Apriorität gegenüber, die hier noch einer ganz anderen Sicherung bedarf und hypothetisch bleibt, so lange sie nicht Bestätigungen durch empirisch bezeugte Tatsachen hat.

Freilich erstreckte sich dieser Vorzug nur auf die rein ideale Apriorität selbst und ließe sich nicht übertragen auf deren Anwendung im Realen. Diese Einschränkung ist wichtig, weil inhaltlich die ideale Apriorität (z. B. die mathematische und logische) in weitem Umfange mit der realen koinzidiert. Das beruht auf der Tatsache des ontologischen Sphärenverhältnisses selbst: die Strukturen der idealen Sphäre sind teilweise zugleich Strukturen der realen Sphäre. Da die Grenze dieser Strukturidentität

Digitized by Google

beider Sphären aber durchaus in Frage steht, so wäre es auch bei voller Gewißheit der apriorischen Idealerkenntnis nicht zulässig, die geschauten idealen Strukturen ohne weiteres als Realstrukturen gelten zu lassen. Innerhalb der reinen Idealerkenntnis als solcher aber bestünde der Vorzug der Autarkie des Apriorischen als ein absoluter.

c) Gegenfragen.

Gegen diese ganze Perspektive erhebt sich nun eine Reihe von Bedenken, die den Wert einer absoluten Autarkie des Apriorischen im Gebiete der Idealerkenntnis wieder in Frage ziehen und dem geschilderten „Vorzug" wieder die Kehrseite des „Nachteils" anhängen. Diese Gegenfragen machen zugleich einsichtig, daß es noch andere Gesichtspunkte gibt, die berücksichtigt sein wollen. Überdies weisen sie inhaltlich weit über die bisher entwickelte Problemlage hinaus und bilden dadurch die Schwelle weiteren Vordringens.

1. Die Grundbedingung des „Vorzuges", den die reine Apriorität der Idealerkenntnis allenfalls beanspruchen könnte, liegt in der Annahme von stigmatischer Einzelintuition, sofern dieser absolute Evidenz und mit ihr absolute Gewißheit zukäme. Wie steht es nun mit dieser Annahme? Unterliegt die Einzelintuition nicht der *Evidenztäuschung*? Und sollte eine solche nicht nachweisbar sein (weil das schon ein Kriterium voraussetzte), müßte man nicht trotzdem ihre Möglichkeit wenigstens prinzipiell zugestehen? Hebt aber die bloße Möglichkeit der Evidenztäuschung nicht wiederum die ganze Autonomie der idealen Apriorität auf?

2. Der Satz des Widerspruchs ist doch ein bloß relationales Kriterium, *bloße Diallele* der Erkenntnisgebilde (Gedanken, Vorstellungen). Er zeigt nur immanente Einstimmigkeit und Unstimmigkeit an. Ist es denn da möglich, daß er im Bereich der Idealerkenntnis mehr leiste als im Bereich der Realerkenntnis? Der ideale Gegenstand ist doch nicht weniger gnoseologisch transzendent als der reale! Wäre er unmittelbar auf die idealen Seinszusammenhänge beziehbar, so läge die Sache freilich anders. Aber diese sind ja nur in Form von Zusammenhängen der *Idealerkenntnisse* gegeben. Ist also Richtigkeit im Zusammenhang der letzteren wirklich eine Gewähr für Wahrheit? Kann nicht das ideale Sein von ihr ebensosehr beliebig weit abweichen wie das reale vom Zusammenhang der Realerkenntnisse und ihrer inneren Richtigkeit? Darf also hier, wie gerade heute wieder allgemein vorausgesetzt wird, der Satz „veritas norma sui et falsi" gelten?

3. Gibt es nicht innerhalb der Idealerkenntnis — ungeachtet und unbeschadet ihrer durchgehenden Apriorität — *den Gegensatz unmittelbarer und vermittelter Evidenz*? Und steht nicht die

Digitized by Google

letztere unter eigenen aprioriſchen Geſetzen (der Schlüſſe, Abhängigkeiten, dialektiſchen Relationen), die ihrerſeits anders fundiert ſind als in unmittelbarer Evidenz? Kurz, iſt nicht das Widerſpiel ſtigmatiſcher und konſpektiver Intuition ein Beweis zweiſeitiger Gebundenheit an den in ſich einheitlichen idealen Gegenſtand? Sollte aber das gelten dürfen, ſo gewinnt doch die ideale Apriorität ſelbſt auch ein weſentlich anderes Gepräge. Es tut ſich in ihr ſelbſt der Spielraum für ein Zweiinſtanzenſyſtem auf und mit ihm der Ausblick auf ein relationales Kriterium der Wahrheit idealer Erkenntnis, analog zu dem der realen Erkenntnis.

4. Iſt nicht die partiale Irrationalität der idealen Seinsſphären ein ſicherer Beweis dafür, daß die aprioriſche Erkenntnis — wenigſtens die ſtigmatiſche für ſich genommen — auch hier gar nicht autonom iſt? Wo überhaupt Grenzen der Erkennbarkeit vorhanden ſind, müſſen da nicht auch Grenzen der Evidenz, d. h. Täuſchungsmöglichkeiten, auftreten?

5. Und ſteigert ſich nicht der Einſchlag der Täuſchungsmöglichkeit auf dem Gebiet der Werterkenntnis? Ja iſt ſie nicht hier beſonders gefährlich? Hier iſt vielleicht die reinſte Apriorität. Denn die empiriſchen Fälle, die es hier in der Tat gibt, brauchen ja dem erkannten Idealen nicht zu entſprechen (ja nicht einmal dem unerkannten). Und kann denn ſolche „reinſte Apriorität" der Einſicht auch dann noch als zureichend gelten für die ſehr weitgehenden Anforderungen — etwa des ethiſchen und äſthetiſchen Bewußtſeins? Iſt der Nachteil der Autarkie des ideal Aprioriſchen nicht hier mit Händen zu greifen, wo das Erkenntnisfeld noch neu und wenig erforſcht iſt? Zeigt ſich der Mangel nicht hier in ganzer Schroffheit? —

Die Behandlung dieſer fünf Fragepunkte fällt nahezu zuſammen mit der des oben aufgeworfenen Grundproblems, ob überhaupt ein einſchneidender Weſensunterſchied in der Struktur idealer und realer Apriorität beſteht, und ob die erſtere auch auf kategorialer Grundrelation beruht oder nicht.

d) Objektive und ſubjektive Evidenz.

In Verfolgung des erſten dieſer fünf Fragepunkte muß vor allem eine Äquivokation im Evidenzbegriff aufgedeckt werden. Es handelt ſich um den Unterſchied objektiver und ſubjektiver Evidenz.

Die erſtere iſt das, was man in der Erkenntnistheorie gewöhnlich unter Evidenz verſteht. „Objektive Evidenz" iſt ein Gewißheitsbewußtſein, welches wirklich die zureichende Gewähr für das Wahrſein einer Einſicht leiſtet. Sie iſt das abſolute, notwendige Gewißheitsideal aller Erkenntnis.

Digitized by Google

„Subjektive Evidenz" dagegen ist nur die Überzeugtheit des erkennenden Subjekts von der Gewißheit einer Einsicht, ohne zureichende Gewähr der Wahrheit. Sie ist ein bloßes Bewußtseinsphänomen, das ebensowohl echte Einsicht als auch bloß vermeintliche Einsicht (Irrtum, Täuschung) begleiten kann, wiewohl es den Schein der Objektivität immer an sich hat. Es ist eine bloße Bewußtseinsmodalität, keine Erkenntnismodalität.[1] Überzeugtheit — auch die „felsenfeste", für die man stirbt — gibt es ebensogut am ärgsten Aberglauben wie an der nüchternsten Wahrheit. Es ist eben der subjektiven Evidenz nicht anzusehen, ob der Erkenntnisgehalt, dem sie anhaftet, wahr ist oder nicht. Die Ehrlichkeit der Überzeugung verbürgt gnoseologisch nichts. Darin besteht ihre „Subjektivität".

Man muß sich nun darüber klar sein, daß objektive Evidenz niemals als solche gegeben, niemals sicher feststellbar ist. Denn „gegeben" kann sie immer nur in der Form der Überzeugtheit, d. h. der subjektiven Evidenz sein. In dieser aber liegt ja die Gewähr der Objektivität gerade nicht. Also ob eine Einsicht wirklich objektiv evident, d. h. gegen jeden möglichen Zweifel gefeit ist, kann man aus ihr allein heraus niemals wissen. Man müßte, um das festzustellen, wiederum ein Kriterium objektiver Evidenz an der subjektiven Evidenz haben, oder irgendwie neben ihr. Daß ein solches an sich möglich sein könnte, braucht gar nicht bestritten zu werden. Aber so viel ist klar, daß objektive Evidenz selbst jedenfalls kein Kriterium ist. Man kann sich ihrer nicht direkt versichern, weiß nie gewiß, ob man sie hat oder nicht. Sie ist ihrem Wesen nach kein „Anzeichen" der Gewißheit, sondern sie ist, wo sie wirklich vorliegt, die in Frage stehende Gewißheit selbst, für die das Anzeichen gesucht ist. Denn ob sie gegebenenfalls vorliegt oder nicht, ist der Art ihres Auftretens nicht anzusehen.

Bei der subjektiven Evidenz dagegen ist die Sachlage die umgekehrte. Die „Evidenz" selbst unterliegt hier zwar gar keinem Zweifel — sie ist das Phänomen —, wohl aber ihre Bedeutung für den Erkenntniswert des in Frage stehenden Inhalts. Dieser Erkenntniswert ist es aber gerade, für den die Evidenz in Anspruch genommen, für den das Kriterium in ihr gemeint war. In der subjektiven Evidenz liegt also jedenfalls erst recht kein Kriterium.

In beiden Bedeutungen also, der subjektiven wie der objektiven, ist „Evidenz" kein Kriterium. Als subjektive steht sie diesseits, als objektive jenseits der Kriterienfrage. Als subjektive hat sie das Kriterium außer sich, hat gar nichts mit ihm zu schaffen; als objektive hat sie es schon in sich, setzt es also schon voraus. Das Kriterium eben, das allein in der Evidenz zu suchen Sinn hat, müßte in einer Synthese subjektiver und objektiver Evidenz liegen. Es müßte angeben, ob im gegebenen Fall

Digitized by Google

die subjektive Evidenz zugleich objektive Evidenz ist. Jene ist mit der Sacheinsicht gegeben, diese ist gesucht. In der Koinzidenz beider also wäre in der Tat die gesuchte objektive Evidenz zur Gegebenheit gebracht.

e) Die Möglichkeit der Evidenztäuschung.

Die Frage, worin ein Kriterium der objektiven Evidenz bestehen könnte, fällt zusammen mit der Frage, ob es eine subjektive Evidenz gibt, die der Täuschung nicht unterläge.

Nun besteht in der Erkenntnistheorie von altersher die Tendenz, in der idealen Apriorität die Möglichkeit der Evidenztäuschung zu negieren. Mit solcher Negation ist dann die ganze Grundfrage von vornherein vorentschieden. Und zwar zu Unrecht. Denn diese Tendenz beruht auf dem bereits oben zurückgewiesenen Vorurteil, als handele es sich in der Idealerkenntnis um kein Transzendenzverhältnis, kein eigentliches „Ergreifen" eines Ansichseienden, für das auch die Gefahr des Fehlgreifens besteht. Es schleicht sich immer wieder die Vorstellung ein, als handelte es sich um ein ohnehin gesichertes „Haben", als wären die idealen Strukturen keine anderen als die des Erkenntnisgebildes, also einer bloß intentionalen Gegenständlichkeit; es käme dann darauf hinaus, daß sich die Erkenntnis hier direkt in der Gegenstandssphäre, in der Sphäre des idealen Seins selbst, bewegte. Man subjektiviert damit die ideale Sphäre, pfropft sie auf Akte — sei es nun des Denkens, der Anschauung oder Vorstellung.

Hat man die ideale Sphäre so ihrer ontologischen Autonomie entkleidet, so hat man es freilich leicht, von der Idealerkenntnis alles zu beweisen, was man wünscht. Dann fällt natürlich die Möglichkeit der Evidenztäuschung auch weg, und zwar deswegen, weil es sich gar nicht mehr um objektive „Evidenz" handelt. An der subjektiven als solcher besteht ja die Täuschbarkeit gar nicht. Sie besteht nur dem echten idealen Ansichsein gegenüber, besteht nur an echten Erkenntnisakten. Über mathematische Sachverhalte und Wesensverhältnisse, sofern sie unabhängig von allem Erfassen, ja unabhängig von jeder Art Intention bestehen, *kann* man sich täuschen, wie sehr sie auch subjektiv überzeugend sein mögen. Hier besteht das gnoseologische Transzendenzverhältnis, hier kann es ein Treffen und Verfehlen, Ergreifen oder Fehlgreifen geben.

Was hier immer wieder zur stillschweigenden Annahme der Täuschungsunmöglichkeit verführt, ist also letzten Endes nichts anderes als jene sonderbare, schwer faßbare Tatsache der „Nahstellung" des idealen Seins zur Innenwelt des erkennenden Bewußtseins, der Schein seiner Verwandtschaft mit dem Gedanken, der Vorstellung, dem intentionalen Gegenstande. Man ist sich bewußt, nicht erst ins Reale greifen zu

Digitized by Google

müssen; kein „gegebener Fall" kann einen widerlegen in dem was man ideal erschaut. Der ideale Gegenstand liegt „näher". So kommt man zu der Auffassung, man sei doch ganz innerlich „frei" in dem, was man als „wahr" anerkennt und was nicht. Das Denken (resp. die Vorstellung) glaubt hier „gleichsam bei sich selbst" zu sein, jedes Hinausgreifens außer sich überhoben zu sein, nur seine eigenen Inhalte anzuschauen; und in diesen kann es doch nicht fehlgreifen!

Das eben ist der fundamentale Irrtum. Das „Denken" ist auch hier nicht bei sich selbst, ergreift nicht seine Inhalte, sondern Ansichseiendes. Es ist also auch weit entfernt, reines „Denken" zu sein. Freilich ist das Ansichsein hier ein dem Bewußtsein irgendwie näher stehendes, besser und unmittelbarer zugängliches, aber es ist dennoch ein ihm ebenso transzendentes wie das reale. Man braucht zwar, um es zu erfassen, nicht ins Reale zu greifen, auf keine „Fälle" zu warten; aber man ist deswegen doch nicht „frei", nicht spontan hervorbringend ohne Bindung und Gegenhalt. Man ist auch hier an ein Sein gebunden, mit dem der Gedanke übereinstimmen muß, sofern er Erkenntniswert haben soll. Man muß auch hier so gut wie dort hinausgreifen in eine Seinssphäre, die ihrerseits nie ins Bewußtsein tritt.

Im Wesen objektiver Evidenz liegt es, nicht täuschbar zu sein. Da man nun überall, wo vom Evidenzproblem die Rede ist, objektive Evidenz meint, so scheint der Begriff der Evidenztäuschung ein Widerspruch in sich selbst zu sein. Man vergißt, daß wir die objektive Evidenz nicht haben und auch niemals im einzelnen sicher nachweisen können; daß gegeben nur subjektive Evidenz ist. Denn man bedenkt nicht, daß die echte objektive Evidenz über die ganze Spannweite des Transzendenzverhältnisses weggreifen muß, weil dieses Verhältnis in der Idealerkenntnis immer noch prinzipiell dasselbe ist wie in der Realerkenntnis. Zieht man aber einmal all dieses mit in Betracht, so wird es vielmehr evident, daß auch in der Idealerkenntnis die Möglichkeit der Evidenztäuschung durchaus besteht. In welchem Umfange sie besteht, ist natürlich eine ganz andere Frage. Der Unterschied von Nahstellung und Fernstellung zum Bewußtsein, der die besondere Artung der Erkenntnisrelation zum idealen und zum realen Gegenstande sehr fühlbar gegeneinander abhebt, bleibt durchaus bestehen. Aber auch die größte Nahstellung kann die Transzendenz nicht aufheben. Und mit ihr bleibt die Möglichkeit der Evidenztäuschung bestehen.

Das bestätigt sich auch durchaus, wenn man genauer auf die einzelnen Gebiete der Idealerkenntnis hinschaut. So hat es im Gegenstandsfelde freier Idealität mannigfache Täuschungen über das Wesen des mathematisch Unendlichen gegeben, ja über seinen Sinn und seine Berechtigung — von Zenons Aporien bis in die Kantischen und Hegelschen

Digitized by Google

Antinomien hinein —; ebenso über den synthetischen Charakter der logischen Grundgesetze, etwa des Identitäts- und Widerspruchsgesetzes — z. B. in der Leibnizischen Fassung dieser Gesetze als analytischer Urteile; so auch über die Gewißheit und Unverschiebbarkeit der mathematischen Axiome. Aber in noch ganz anderem Maße häufen sich die Beispiele der Evidenztäuschung im Gebiet der anhangenden Idealität, in der „phänomenologischen" Wesensschau, in der sehr verantwortlichen Arbeit des „Vor-die-Klammer-Hebens". Schon die Meinungsverschiedenheit der in der Schau desselben Gegenstandes Begriffenen beweist das zur Genüge. Und wie es scheint, geht das in der Wertschau noch viel weiter.

Zu beachten aber ist dabei, daß solche Evidenztäuschung niemals den Zusammenhang als solchen, die verbindenden Relationen betrifft, sondern immer die inhaltliche Einzelanschauung, die stigmatische Intuition. Die Relationen scheinen hier überall der Einsicht besser zugänglich zu sein. An ihnen am ehesten, so könnte man meinen, bestehe objektive Evidenz. Aber in dieser Beschränkung hilft sie nichts. Denn die Relationen hängen an Relationsgliedern, die als solche der Erkenntnis schon sicher sein müßten.. Diese vorausgesetzten Glieder sind nun nicht der konspektiven, sondern ausschließlich der stigmatischen Intuition zugänglich. Letztere aber ist es, die offenkundig der Evidenztäuschung unterliegt. Die vielberufene und mit Recht bewunderte Überlegenheit des schließenden, verbindenden, ja des dialektischen Denkens — soweit diese wirklich Erscheinungsformen konspektiver Intuition sind — besteht also zwar zu Recht, löst aber das Problem nicht. Sie verschiebt es nur auf die Gegeninstanz, die stigmatische Intuition. An dieser müßte irgendwo wenigstens, etwa in den letzten, einfachsten Gliedern, Täuschungsfreiheit bestehen, sofern gesicherte konspektive Intuition auf ihr fußen sollte.

66. Kapitel. Die Rolle des Satzes vom Widerspruch in der Idealerkenntnis.

a) Spielraum des Gedankens gegenüber dem idealen Ansichsein.

Die zweite der oben aufgeworfenen Fragen betrifft den Satz des Widerspruchs und seine Leistung für die Erkenntnis idealen Seins. Es fragt sich: ist seine Leistung hier größer als in der Erkenntnis realen Seins? Ist er hier Norm des Wahren und Unwahren, wie so oft angenommen wird? Wie kann die innere Diallele der Widerspruchslosigkeit die Transzendenz des idealen Gegenstandes auch nur betreffen? Ist es also nicht vielmehr so, daß die Idealerkenntnis, wenn sie gar keinen anderen Maßstab als den Satz des Widerspruchs hat, in

Digitized by Google

Wirklichkeit ganz ohne Kriterium dasteht und jeder Evidenztäuschung ohne Grenzen ausgesetzt ist?

In dieser Reihe von Fragen liegt ein ganzer Gedankengang. Und er ist zwingend. Der Satz des Widerspruchs kann seinem Wesen nach hier keine andere Rolle spielen als in der Realerkenntnis. Es bleibt ihm ebenso wie dort nur die Rolle einer Vorbedingung — nicht die eines Kriteriums — der Wahrheit selbst.

Wie kommt es dann aber, daß man ihm von jeher in der Idealerkenntnis die Bedeutung eines Wahrheitskriteriums zugeschrieben hat? In der Logik wie in der Mathematik hat sich diese Auffassung die längste Zeit gehalten. Seit Kants transzendentaler Ästhetik ist sie erschüttert; und die heutige Phänomenologie hat vollends mit ihr gebrochen; aber sie hat es zumeist auch mit anhangender Idealität zu tun, und diese wird am realen Beispiel durch Heraushebung gewonnen. Das steht jetzt nicht in Frage. Wie ist es also möglich, daß man in der Erkenntnis freier Idealität den Satz des Widerspruchs überhaupt für ein Wahrheitskriterium halten konnte, während das dem Sinn und Seinsmodus der Idealität zuwiderläuft?

Das war einzig möglich durch Verkennung dieses Seinsmodus, d. h. durch eben dieselbe Ignorierung des idealen Ansichseins, die uns auch in allen anderen Teilfragen der Idealerkenntnis begegnet ist. Ob man dabei das ideale Sein in die Sphäre des Gedankens herabzieht, oder diese zu ihm erhebt — ihm gewissermaßen angleicht —, in beiden Fällen ist es doch derselbe Fehler. Denn überall, wo Gedanke und ideales Sein einander angenähert werden, wo also der charakteristische Unterschied zwischen ihnen, die Distanz der Transzendenz, verwischt wird, findet in Wirklichkeit doch die gleiche widerrechtliche Depotenzierung des Idealen statt.

Ein Gedankensystem als solches, rein in sich, ohne Beziehung auf ein ideales oder reales Ansichsein, ist darin freilich ganz anders gestellt. Hier genügt der Satz des Widerspruchs als Kriterium. Denn hier steht nicht Wahrheit, sondern nur Richtigkeit in Frage. Aber ein Gedankensystem ist als solches noch niemals ein ideales Seinssystem. Der Gedanke hat dem Sein gegenüber unbegrenzten Spielraum. Für ihn bestehen viel mehr Möglichkeiten als für die ideale Seinssphäre. Z. B. der gedankliche Entwurf einer geometrischen Axiomatik kann ausgezeichnet in sich übereinstimmen, kann über jeden Tadel hinaus eindeutig und geschlossen sein, und kann doch objektiv falsch sein, d. h. nicht das ideal ansichseiende System der geometrischen Axiome selbst sein.

Also auch hier, zwischen Gedankensphäre und idealer Seinssphäre, gibt es den Leibnizischen Gegensatz der „möglichen und wirklichen Welten". Es ist hier natürlich nicht ein Gegensatz zwischen ideal-möglichen

Digitized by Google

Welten und der real-wirklichen Welt, sondern der Gegensatz zwischen gedanklich möglichen — d. h. rein vom Standpunkt der Denkintentionen aus „denkbaren" und in diesem Sinne a priori möglichen — Systemen und dem einen ideal ansichseienden System. Dieser letztere Gegensatz besteht unbeschadet des ersteren und unabhängig von ihm. Durch ihn wird die Leibnizische These nicht verkürzt, daß wiederum im idealen Ansichsein mehr Möglichkeiten vorliegen als im realen. Denn daß ideales und reales Ansichsein ihrerseits durch das ontologische Gewicht der Existenz radikal unterschieden sind, wird vom Verhältnis des Gedankens zum ersteren gar nicht berührt. Existenz ist eben noch etwas ganz anderes als bloßes Ansichsein überhaupt.

b) Zwischenstellung des Idealen zwischen dem Gedanken und dem Realen.

Das ideale Ansichsein zeigt ein doppeltes Gesicht. Gegen das Reale gesehen ist es eine Fülle von Möglichkeiten; vom Gesichtspunkt des Gedankens aus (der es erfassen oder verfehlen kann) ist es dagegen durchaus keine Vielheit von Möglichkeiten, sondern eine fest und eindeutig bestimmte Welt, ein in seiner Art durchweg determiniertes und von seiner Determination nicht ablösbares System. Als Beispiel eines solchen darf das System einer ideal allgemeinen Geometrie mit n Dimensionen und beliebig variablem Krümmungsmaß der Dimensionen gelten. Daß innerhalb dieses in sich festen idealen Gefüges, in dem die Variablen selbst festen Gesetzlichkeiten unterliegen, wiederum eine einzige Variation (resp. Kombination) — gleichsam ein „Punkt" aus der Kurve jener Variablen, nämlich ein System mit bestimmter Dimensionenzahl und bestimmtem Krümmungsmaß, — zugleich der Fall der realen Welt ist, das beruht darauf, daß Existenz und Individuation hinzutreten und den Spezialfall als ontologisch ausgezeichneten herausheben. Denn das ideale Sein als solches hat für Existenz und Individuation nicht Raum; in ihm bleibt alles allgemein, bleibt mögliche Struktur vieler differenter Fälle. Das Feste oder Gegenständliche selbst ist hier eine Gesetzlichkeit, die immer unbegrenzt viele Fälle unter sich hat, aber sie als solche unbestimmt läßt; wobei die Fälle wiederum disjunktiv zueinander stehen, d. h. sich gegenseitig ausschließen.

Anders das Verhältnis von Gedanke und idealem Sein. Beides kann natürlich inhaltlich genau zusammentreffen. Diesen Fall mag es in manchen Partien der Logik und reinen Mathematik immerhin geben. Notwendig aber ist solches Zusammentreffen nicht. Der ideale Gedanke, d. h. der gnoseologisch vollkommene, würde das ideale Ansichsein schlechthin treffen. Der menschliche, bedingte und verendlichte Gedanke tut das gemeinhin nicht, er weicht ab vom idealen Sein, er ist weniger

Digitized by Google

bestimmt und inhaltsreich als dieses — eben weil er nicht alle Momente des idealen Seins übersieht. Deswegen ist er allgemeiner (denn das Unbestimmtere ist eben das Allgemeinere); und gleichfalls deswegen bestehen für ihn mehr Möglichkeiten als für das ideale Sein. Dafür sind diese seine Möglichkeiten auch bloß gedankliche, nicht ontologische Möglichkeiten; sie sind bloß Denkbares, und zwar auch nur für den gnoseologisch unvollständigen Gedanken Denkbares. Denkbares und ideal Mögliches unterscheiden sich radikaler als ideal und real Mögliches.

Das ideal Ansichseiende ist also in dieser Beziehung ein Mittleres zwischen Gedanke und realer Wirklichkeit. Es hat die mittlere Höhe der Bestimmtheit (die des Gesetzes ohne Bestimmtheit des Einzelfalles). Es hat einen Spielraum für Möglichkeiten, aber keinen unbegrenzten. Er ist begrenzt durch die Bestimmtheit des Gesetzes. Und schließlich zeigt es dementsprechend auch eine mittlere Stufe der Modalität, eben die Seinsweise der Idealität, die zwar positiv nicht näher bestimmbar, indirekt aber sehr wohl erschaubar ist — am deutlichsten eben an dieser ihrer Mittelstellung.

Die Abstufung ist also eine dreifache: nach der Bestimmtheit, dem Spielraum und der Seinsweise. Das Reale hat die höchste Modalität (Seinsweise), die vollste Bestimmtheit und den engsten Spielraum (dieser ist bis auf einen einzigen Fall zusammengeschrumpft). Der Gedanke hingegen hat die niederste Modalität (nicht einmal Ansichsein), die geringste Bestimmtheit und den weitesten Spielraum der Möglichkeiten. Alles überhaupt „Denkbare" zählt hier als Mögliches. In allen drei Beziehungen nimmt das ideale Sein die Mitte ein. Es hat die mittlere Modalität (Ansichsein ohne Existenz), die mittlere Bestimmtheit (die des Gesetzes ohne die des Falles) und den mittleren Spielraum der Möglichkeiten (Allgemeinheit unter dem Gesetz).

c) Konsequenzen der Abstufung.

In dieser Abstufung spricht sich offenkundig ein Wesensgesetz des dreifachen Sphärenverhältnisses aus. Von der idealen Sphäre aus gesehen kann man es als das Gesetz der Mittelstellung bezeichnen. Als Konsequenz aus ihm aber ist leicht zu entnehmen, daß der Satz des Widerspruchs wohl Kriterium der Richtigkeit des Gedankensystems in sich selbst, niemals aber Kriterium der Wahrheit in bezug auf das ideale Sein bedeuten kann — genau so wenig wie in bezug auf das reale Sein. Denn — und das ist ausschlaggebend — in der idealen Sphäre ist weniger möglich als in der Gedankensphäre; und zwar wiederum genau ebenso wie in der realen Sphäre noch weniger möglich ist als in der idealen. Was gedanklich widerspruchsfrei dasteht, braucht deswegen noch nicht ideal kompossibel zu sein (denn im Idealen walten

Digitized by Google

mehr Bestimmtheiten als im Gedanken); genau so wenig wie alles, was ideal kompossibel ist, deswegen auch real möglich zu sein brauchte.

Der Gedanke ist aber nicht fest an das ideale Ansichsein gebunden. Er ist es vielleicht in gewissen Fällen und Zusammenhängen, aber jedenfalls nicht durchgehend. Er schwankt ihm gegenüber ähnlich wie dem realen Sein gegenüber. Es gibt den freischwebenden Gedanken, wie es die leerlaufende Vorstellung gibt; beide stehen gnoseologisch auf einer Stufe mit dem Phantasiegebilde, wie verschieden sie auch sonst sein mögen. Ihre Gegenständlichkeit ist eine bloß aktgetragene.

Diese Einsicht weist den Satz des Widerspruchs vollends in seine Grenzen. Er ist auch in der Idealerkenntnis bloß conditio sine qua non, nicht selbst Wahrheitskriterium. Was nach ihm in Gedanken unvereinbar ist, kann zwar auch nicht ideal an sich sein. Aber was nach ihm in Gedanken vereinbar ist, braucht deswegen noch lange nicht ideal an sich zu sein. Erst wenn es eine zweite positive und selbständige Erkenntnisinstanz gibt, die auf denselben idealen Gegenstand gerichtet ist und dadurch einen Gegenhalt zu den Denkrelationen und zur Evidenz ihrer Widerspruchslosigkeit bildet, eine Instanz also, deren Rolle in der Idealerkenntnis der Rolle der empirischen Anschauung in der Realerkenntnis vergleichbar wäre, — erst dann wächst die Bedeutung des Satzes vom Widerspruch über diese beschränkte Kompetenz eines bloß innergedanklichen Richtigkeitskriteriums hinaus und kann sich in Kombination mit der „zweiten Instanz" zu einem komplex relationalen Wahrheitskriterium auswachsen.

Die objektive Evidenz des ideal Geschauten würde dann mittelbar in der komplexen Relationalität konstatierbar werden.

67. Kapitel. Das Zweiinstanzensystem der Idealerkenntnis.

a) Die Spaltung innerhalb der idealen Apriorität.

Nun kann es hier eine eigentlich aposteriorische Erkenntnis nicht geben, weil das posterius, der Einzelfall, auch ontologisch in der idealen Sphäre gar nicht vorhanden ist. Alle Erkenntnis des Idealen ist apriorisch. Es kann sich also um eine Gegeninstanz zur aprioriischen Einsicht gar nicht handeln.

Worum es sich allein handeln kann, das ist vielmehr eine speziellere Abstufung, resp. eine Zweiteilung innerhalb der aprioriischen Erkenntnis selbst, eine Spaltung der idealen Apriorität in zwei wenigstens relativ selbständige Instanzen; wobei die eine von diesen die Rolle der empirischen Anschauung gleichsam übernehmen, also eine Art Analogon zur aposterioriischen Erkenntnis bilden müßte.

Die weitere Frage ist also die: gibt es etwas derartiges innerhalb

Digitized by Google

der aprioriſchen Idealerkenntnis? Die geſuchte Gegeninſtanz müßte zum mindeſten zweien Bedingungen entſprechen. Sie müßte erſtens inhaltlich an das Spezielle gebunden ſein, ausſchließlich das Sonderphänomen zur Anſchauung bringen, und zwar unbeſchadet ſeiner unvermeidlichen, allem Idealen anhängenden Allgemeinheit. Und ſie müßte zweitens eine gewiſſe Abſolutheit haben, eine Gewißheit sui generis, vergleichbar derjenigen, welche in ihrer Weiſe die apoſterioriſche Erkenntnis des Realen hat, — eine Gewißheit, die nur interpretiert, erweitert, begriffen, aber niemals aufgehoben werden kann.

Es fragt ſich: gibt es eine ſolche Spaltung des ideal Aprioriſchen ſelbſt? Und ſpeziell: gibt es eine ſolche dem Apoſterioriſchen analoge Gegeninſtanz, die nicht aus dem Rahmen der Idealerkenntnis, alſo auch nicht des Aprioriſchen, herausfiele?

Die ſo geſtellte Frage koinzidiert inhaltlich mit der dritten der oben (Kap. 65. c.) aufgeworfenen Fragen, in welcher der Spielraum für ein Zweiinſtanzenſyſtem der Idealerkenntnis in dem Gegenſatz von unmittelbarer und vermittelter Evidenz zur Diskuſſion geſtellt wurde.

Es ſei nun gleich vorweggenommen, daß ſie ſich auf Grund des aufgedeckten Unterſchiedes von konſpektiver und ſtigmatiſcher Intuition tatſächlich in gewiſſen Grenzen poſitiv beantworten läßt. Doch iſt es hier mit dem einfachen Einſetzen dieſer Begriffe nicht getan. Die Schwierigkeit liegt in der genaueren Abgrenzung und in der Tragweite der Konſequenzen.

Es gibt zweifellos innerhalb der ideal aprioriſchen Erkenntnis den Gegenſatz unmittelbarer Anſchauung und vermittelter Einſicht. Erſtere gibt es von einzelnen, mehr oder weniger iſoliert erſcheinenden, aber immer material ſpezifiſchen Inhalten (z. B. von einer ſpeziellen Artweſenheit, einer beſonderen Wertmaterie uſw.); letztere von den Zuſammenhängen, die ſich über ſolchen Inhalten erbauen, von den Relationen, Bedingtheiten und Abhängigkeiten, die unter ihnen walten, ſowie auch von allem, was zwar ſelbſt nicht in den Zuſammenhängen liegt, aber doch erſt an ihnen und mit ihnen ſichtbar wird. „Vermittelte Einſicht" iſt inſonderheit und in einem noch engeren Sinne gerade die Einſicht deſſen, was „mit ſichtbar" wird. Sie hat oft genug die Form von Schlüſſen, wenn auch nicht gerade bewußte Schlußform; ja ſie zeigt auch noch weit komplexere, etwa „dialektiſche" Strukturen. Aber es gibt auch ſchlicht intuitive Beziehungsgewißheit, „konſpektive Intuition", die ſtrukturell in keines der logiſchen oder dialektiſchen Schemata aufgeht. Der unmittelbaren ſtigmatiſchen Intuition gegenüber zeigt ſie eine ähnlich höhere Allgemeinheit, wie innerhalb der Realerkenntnis das Aprioriſche überhaupt dem Apoſterioriſchen gegenüber. Freilich nur eine „ähnlich höhere", nicht eine Allgemeinheit, die ſich

Digitized by Google

schon als solche von der Individualität der empirischen „Fälle" wirklich radikal und absolut abhöbe.

Der Gegensatz ist also von vornherein ein relativierter, viel weniger schroffer als in der Realerkenntnis. Er kehrt nur gleichsam verblaßt wieder. Aber eben verblaßt und relativiert bedeutet er nichtsdestoweniger die Wiederkehr des Zweiinstanzensystems in der Idealerkenntnis. Und mittelbar muß er damit auch die Wiederkehr des komplex relationalen Kriteriums der Wahrheit bedeuten — auch dieses freilich nur abgeschwächt und verblaßt, nicht in gleicher Ursprünglichkeit und Leistungsfähigkeit wie in der Realerkenntnis. Denn die Leistungsfähigkeit des Kriteriums hängt an der Heterogeneität und Selbständigkeit der beiden Instanzen. Die aber gerade sind hier relativiert.

Damit ist der weiteren Untersuchung der Weg vorgezeichnet.

b) Der Stigmatismus der Anschauung und die „Wahrnehmung".

Daß es einen gewissen Stigmatismus der aprioriischen Anschauung gibt und daß er sich sogar zur bewußten Methode des Vorgehens ausbauen läßt, ist durch die phänomenologische Forschung der letzten zwei Jahrzehnte über allen Zweifel erhoben. Er besteht in der Einstellung des Blicks auf eine einzelne Wesenheit, gleichsam auf einen idealen Punkt, ohne daß die vollzogene (relative oder vollkommene) Isolierung dabei der geschauten Sache als in ihr gegebene Isoliertheit zugeschrieben würde.

Dieser Stigmatismus läßt sich der Rolle der Wahrnehmung in der Realerkenntnis sehr wohl vergleichen. Die Bilder des „aprioriischen Schauens", der „Wesensschau", ja der „aprioriischen Wahrnehmung", wie sie unwillkürlich naheliegen, wenn man phänomenologisches Vorgehen schildern will, legen, ohne es zu bezwecken, ein beredtes Zeugnis von dieser Analogie ab. In einem Punkt freilich hat die mit diesen Bildern verknüpfte Auffassung zu einem Irrtum geführt, der zwar nicht eingestanden aber doch begangen wird. Er liegt in der Meinung, als handle es sich in der Wesensschau um wirkliche Isolierung. Die Einzelanschauung ist niemals wirkliche Herausgehobenheit aus den weiteren Wesenszusammenhängen. Sie kommt vielmehr gerade an ihnen und durch sie zustande. Aber berechtigt ist in gewissen Grenzen dennoch die Behauptung der Selbständigkeit stigmatischer Anschauung; und in diesem Sinne besteht die Heraushebbarkeit als relative Isolierbarkeit zu Recht. Das ist genauer zu bestimmen.

Das wirkliche Verfahren hierbei ist dieses. Ein einzelner idealer Wesenszug wird „zur Anschauung gebracht". Das Bringen zur Anschauung selbst ist natürlich ein Vermitteln. Die Einstellung der

Digitized by Google

„Schau" auf den in Frage stehenden Punkt ist durchaus nichts Unmittelbares, oder gar Voraussetzungsloses; wie sie denn im natürlichen Bewußtsein genau so wenig anzutreffen ist wie etwa die vereinzelte Farbempfindung in der realen Dingerkenntnis. Die Einstellung ist eine erst philosophisch vollzogene, methodische, und — wenn man so will, künstlich herbeigeführte, nicht anders als die der Psychologie auf die einzelne Farbempfindung. Sie schreitet offenkundig an Zusammenhängen fort, die im Gesamtphänomen mitgegeben sind, ganz wie die Konstellation der Farben im konkreten Wahrnehmungskomplex mitgegeben ist.

Worauf es nun ankommt, ist aber ein anderes, nämlich daß sie dann eben diese Zusammenhänge, an denen sie fortgeschritten ist, wieder hinter sich läßt, über sie wegschreitet und sich auf das Einzelgebilde punktuell konzentriert. Sie benutzt die Zusammenhänge nur als Hinführung, gleichsam als Sprungbrett. Sie schaltet sie nach der Benutzung wieder aus; wie das für den jeweilig betrachteten Sachverhalt „Unwesentliche" eingeklammert wird, so auch die Relationen, in denen es auftauchte und an denen es sichtbar wurde. „Zur Gegebenheit gebracht" wird der Sachverhalt in diesem Verfahren nicht viel anders als der reale „Fall" durch Einstellung der Wahrnehmung auf ihn; auch bei dieser „Einstellung" spielen die Relationen deutlich die vermittelnde Rolle, die Wahrnehmung wird an ihnen hingeleitet auf den Fall. Ist aber die Hinleitung geschehen, so setzt ein ganz anderer Akt, eben der der Wahrnehmung selbst ein; und in diesem werden die Relationen keineswegs mit wahrgenommen. So auch in der Wesensschau: ist der Blick erst einmal auf den zu erschauenden Sachverhalt hingeleitet, so setzt ein Akt sui generis ein, in dem nicht mehr relational, sondern stigmatisch geschaut wird. M. a. W. soweit der in Frage stehende Sachverhalt überhaupt erschaut wird, wird er trotz aller Vermittlung doch unmittelbar angeschaut. Das Fallenlassen des komplexen Weges gehört mit zur Wesensart dieser Schau. So hat das in ihr Geschaute einen — in den Grenzen des Apriorischen überhaupt — immerhin analogen Gegebenheitscharakter zum Wahrgenommenen.

Diese Analogie muß nun freilich vor Übertreibungen bewahrt werden. Es hat an solchen nicht gefehlt. Die intuitivistischen Theorien sind schnell bei der Hand mit dem „universalen Empirismus" — ein Terminus, der insofern ein gewisses Recht hat, als der Gegebenheitscharakter des a priori Erschauten in ihm zum Ausdruck kommt. Aber wie vieldeutig gerade die „Gegebenheit" ist, wird dabei übersehen; schon die Objektionsgrenze im idealen Sein schränkt sie ein. Vor allem aber wird dabei vergessen, daß gerade die stigmatische Intuition keine „universale" ist, daß sie innerhalb der idealen Apriorität ihre Gegeninstanz, die konspektive Intuition, hat, — eine Tatsache, die auch der

Digitized by Google

heutigen Phänomenologie entgangen ist, und nicht nur in ihrer bewußten methodologischen Überlegung (die ohnehin ihre schwächste Seite ist), sondern auch in ihrem tatsächlichen Vorgehen selbst.

Daran aber, daß es sich hier um wirklich „stigmatische" Intuition handelt, ist deswegen keineswegs zu zweifeln. Die vermittelnde Hinführung ist durchaus keine Aufhebung der Einzelschau. Wie denn nicht ohne Grund der Phänomenologe sich letzten Endes zu berufen pflegt auf ein „es ist so", oder „ich sehe es so", — was wiederum der Sachlage in der Wahrnehmung ganz nahe kommt. Ein Bewußtsein, das da spräche „es muß so sein", oder „ich kann es nicht anders denken" fehlt hier vollkommen. Die Denkbarkeit, das Zusammenreimen, die Kompossibilität spielt hier keine Rolle. Ein deutlicher Beweis für das Fallenlassen der Relationen.

c) Relativität der stigmatischen Intuition.

Der Phänomenologe nun ist geneigt, diesen Stigmatismus der Anschauung für absolut zu halten, d. h. für infallibel, für „evident" im objektiven Sinne des Wortes. Gerade im assertorischen Charakter des „es ist so" oder „ich sehe es so" spricht sich diese Überzeugung fast naiv aus. Weitgehende methodologische Schlüsse beruhen auf ihr.

Denn besteht diese Überzeugung zu recht, so sind damit die beiden Bedingungen für ein „Analogon" zur Wahrnehmung innerhalb der ideal aprioriischen Erkenntnis erfüllt, wie sie oben aufgestellt wurden: Isolierung des Einzelphänomens und Absolutheit der Anschauung. Die Frage bleibt, ob dem wirklich so ist.

Wäre dem tatsächlich so, so dürfte es 1. in der phänomenologischen Wesensschau keine Fehler geben, und 2. müßte hier ein absolutes Kriterium für die Gegeninstanz, die relationale Überschau, liegen, ein Kriterium, das in der Methode selbst sich geltend machen müßte. Ja, streng genommen bekämen wir dann hier ein Kriterium, das weit besser wäre, als das der Realerkenntnis, nämlich kein relatives, wie dort, sondern ein absolutes Kriterium. Was es in der Realerkenntnis nicht gibt, daß die eine der beiden „Instanzen" (Relationen, Bindungen an den Gegenstand) eine absolute ist, das gerade bekämen wir dann in der Idealerkenntnis. Denn Wahrnehmung schließt, ungeachtet des ihr eigentümlichen Scheines der Absolutheit, eine gewisse Relativität und „Subjektivität" nicht aus; so kommt in ihrer Kombination mit der aprioriischen Realerkenntnis ein bloß relatives Kriterium heraus — basiert auf der Gegenseitigkeit zweier in sich durchaus relativer Instanzen. Ist aber in der Idealerkenntnis die eine Instanz eine absolute, so ist sie selbst absolutes Kriterium — sowohl ihrer selbst als der anderen Instanz. Ja, man könnte dann auf den Gedanken kommen, daß es

Digitized by Google

nur gelte, die stigmatische Einzelschau unbegrenzt zu erweitern, um die andere Instanz, das konspektive Schauen, ganz entbehrlich zu machen — eine Konsequenz, die der Phänomenologie unserer Tage durchaus nahe liegt. Konspektive Anschauung würde wohl die Bedeutung methodologischer Vorbereitung oder Hinlenkung behalten; aber wenn die Hinlenkung vollzogen wäre, so würde sie überflüssig, weil sie zu bloß dialleler, also immanenter Gewißheit (Richtigkeit) führt, während die transzendente Gewißheit ausschließlich in den stigmatischen Einzelintuitionen liegen könnte. Auf diese allein also würde es ankommen.

Beides nun, die Fehlerlosigkeit wie das absolute Kriterium, sind mißliche Konsequenzen. Die Methode rechtfertigt sie keineswegs. Sie widerspricht ihnen mit einer überwältigenden Reihe von Tatsachen.

d) Grenzen der Evidenztäuschung in der stigmatischen Intuition.

Erstens gibt es, wie gezeigt wurde, offenkundig die Evidenztäuschung in der stigmatischen Anschauung. Im Fortschreiten der phänomenologischen Arbeit erweisen sich unzählige Resultate als falsch, einseitig, unzureichend, ja irreführend, und müssen durch erneute, straffer hingeführte und genauer durchgeführte Einzelanschauung *korrigiert* werden.

Und zwar gibt es hier die Evidenztäuschung in ganz ähnlichen Grenzen wie bei der Wahrnehmung. Das Geschaute ist immer in gewissem Sinne mit Recht geschaut, es kann nicht ohne weiteres anders geschaut werden; es kann auch in keiner Weise von der anderen Instanz direkt umgestoßen werden. In diesem Sinne ist es ähnlich absolut wie die Wahrnehmung. Aber es enthält einen Einschlag des Subjektiven, es ist nicht objektiv absolut geschaut. Ein wirkliches Seinszeugnis zwar ist immer in ihm, aber es steht nicht ohne Relativität auf das Subjekt und dessen Einstellung da; es ist veränderlich je nach den Bedingungen des jeweiligen Schauens. Und da diese Bedingungen ihrerseits variabel sind, so kann die Einstellung umgestellt, können einzelne Bedingungen aus- oder eingeschaltet, und die ganze Richtung der Schau umgeschaltet werden.

Kurz, hier liegt ein Verhältnis vor, das der bewußten, willkürlichen Einstellung und Umstellung der Wahrnehmung durchaus analog ist, analog bis in die differenzierten Methoden des Experimentierens hinein; gerade die im Experiment waltende Möglichkeit, einzelne, die Objektivität störende Bedingungen auszuschalten, kehrt im vollen Umfange wieder.

Das aber zeugt davon, daß hier in der stigmatischen Anschauung, wie dort in der Wahrnehmung, immer ein *objektiver Kern* inmitten aller Subjektivität und Relativität vorhanden ist. Dieser Kern ist *irgendwie absolut*. Und gelingt es, ihn von den ihn umlagernden Einschlägen

Digitized by Google

der Subjektivität zu befreien, ihn gleichsam herauszuschälen, so hat man den eigentlichen Erkenntnisgehalt der stigmatischen Schau.

Für die Gewinnung dieses Gehalts ist es von größter Bedeutung, daß auch hier, ähnlich wie bei der Wahrnehmung, die verschiedenen vorkommenden Täuschungsmomente keine objektiv zufälligen sind, sondern irgendwie in der jeweiligen besonderen Struktur der Erkenntnisrelation wurzeln, also in einer ontologischen Sachlage. Ontologisch genommen ist eben alle Täuschung notwendig, unvermeidlich, hat ihre sehr bestimmten Gründe. Das heißt aber, daß die Täuschung selbst mit zum Phänomen gehört und vom relationalen Schauen (dem denkenden und urteilenden) mit erklärt werden muß, sofern sie in ihm behoben werden soll. Ihre Gründe müssen aufgezeigt werden. Diese Tatsache, daß die Bedingungen der Täuschung selbst objektiv sind und in einem ontologisch festen Verhältnis zu ihr als Phänomen stehen — denn sie „erscheinen" in ihrem Phänomen natürlich nicht mit, — macht es überhaupt erst möglich, der Täuschung Herr zu werden, indem man ihrer objektiven Bedingungen Herr wird.

In einem Punkt freilich ist die Sachlage hier wesentlich anders als in der Wahrnehmung. Diese ist mit ihrem „objektiven Kern" zwar immer wahr, aber nicht „ähnlich" dem Gegenstande; sie ist symbolisch, ist an feste Symbolsysteme gebunden, deren Qualitätsskalen etwas prinzipiell anderes sind als die Skalen der realen Objektsbeschaffenheiten. Daß dagegen in der stigmatischen Anschauung des idealen Seins eine eben solche Heterogeneität vorliege, läßt sich nicht behaupten. Hier handelt es sich um ein Verhältnis zwischen idealer Struktur und Strukturanschauung. Zwischen diesen waltet, soweit wir wissen, kein Symbolverhältnis. Jedenfalls läßt sich im Phänomen der Idealerkenntnis nichts aufzeigen, was auf ein solches hinwiese. Also könnte hier auch sehr wohl Homogeneität der Struktur herrschen, d. h. es könnte außer der Wahrheit auch „Ähnlichkeit" bestehen. Es wäre eine Ähnlichkeit zwar nicht zwischen Anschauung als solcher und idealem Sein als solchem, wohl aber zwischen den Strukturen hier und dort. Und auf diese allein kommt es an.

Das ändert indessen an den getroffenen Bestimmungen nichts. Denn der Vergleich fällt auf diese Weise nicht zugunsten der Wahrnehmung, sondern zugunsten der stigmatischen Intuition des idealen Seins aus. Diese hätte in einem Punkt den Vorzug vor jener. Die Täuschbarkeit — soweit das Symbolverhältnis sie bedingt — wäre hier geringer als dort.

e) Gegensicherung in der konspektiven Intuition.

Zweitens aber ist es die phänomenologische Methode, die ein absolutes Kriterium auch gar nicht zuläßt. Ihr Vorgehen, wenn man

Digitized by Google

aufs Ganze blickt, schließt es aus, beweist deutlich, daß sie mit einem solchen Kriterium gar nicht rechnet. Sie spricht zwar von „Evidenz" der Einzelanschauung und meint damit die „objektive Evidenz", aber sie vertraut dieser Evidenz durchaus nicht so unbedingt, wie zu erwarten wäre, und wie es wirklich objektiver Evidenz angemessen wäre. Sie rechnet vielmehr offensichtlich mit deren Fallibilität. Denn sie sucht Gegensicherung. Und sie findet Gegensicherung — nicht zwar in anderen stigmatischen Anschauungen (die ja derselben Täuschbarkeit unterliegen), sondern durch Einbeziehung in größere Komplexe des Geschauten, in denen die Ordnung des Ganzen, die Relationen und ihr Einstimmigkeitsprinzip sich dem Stigmatismus der Anschauung gegen- oder überordnen.

Das heißt aber, die Gegensicherung geschieht auch hier, wo das Interesse ganz und ausschließlich der stigmatischen Intuition zugewandt ist, durch deren Gegenstück, die konspektive Intuition. M. a. W. die Wesensschau ist im Grunde gar nicht reine stigmatische Anschauung. Sie kann dafür nur gelten, wo man sich über ihr komplexes Verfahren nicht klar ist und ihr deswegen eine Einfachheit zuschreibt, die sie gar nicht hat.

Und auch in diesem Punkt ist die Sachlage vergleichbar derjenigen in der Wahrnehmung. Auch dort liegen Gegenhalt und Korrektiv in der relationalen Zusammenschau, im Denken, im übergreifenden Apriorismus der Gesetze. Und selbst in der Wiederholung der Wahrnehmung oder des Experiments zum Zweck der Kontrolle steckt schon die anordnende und Bedingungen umschaltende Macht denkender Kombination.

Die Frage nach dem Zweiinstanzensystem innerhalb der idealen Apriorität ist jetzt insoweit positiv beantwortet, als klargeworden ist, daß in der stigmatischen und konspektiven Intuition tatsächlich zwei sehr verschiedene und relativ selbständige Elemente vorliegen. Die Schwierigkeit lag in der ersteren. Sie dürfte nun in der Hauptsache behoben sein, sofern sich gezeigt hat, daß stigmatische Intuition in der Tat eine der Wahrnehmung immerhin analoge (nämlich in den Grenzen des Aprioriſchen überhaupt analoge) Instanz bildet, welche in Gegensatz zur konspektiven Intuition steht und den beiden Grundbedingungen entspricht, die eine solche Instanz erfüllen muß: der Beschränkung auf die Einzelstruktur und der Forderung einer gewissen Absolutheit — wobei die letztere wiederum, wie bei der Wahrnehmung, nicht Infallibilität oder objektive Evidenz, sondern nur Unbedingtheit und Unumstößlichkeit als Phänomen bedeutet, so daß ihre Daten nur interpretiert, aber niemals aufgehoben werden können.

Digitized by Google

III. Abschnitt:
Die kategoriale Grundrelation in der idealen Apriorität.

68. Kapitel. Das Identitätsverhältnis in der konspektiven Intuition.

a) Konspektive Intuition und „reines Denken".

Die weitere Frage müßte nun dahin gehen, ob und wieweit die stigmatische Intuition auch auf kategorialer Grundrelation beruhe. Diese Frage aber muß zunächst hinausgeschoben werden, denn noch ist es gar nicht ausgemacht, ob und inwieweit überhaupt ideale Apriorität auf kategorialer Grundrelation beruht. Am nächsten liegt es natürlich, das von der konspektiven Intuition anzunehmen. Denn hier ist die Analogie zur realen Apriorität greifbar, deren Verwurzelung im Kategorienverhältnis bereits dargetan wurde. Es ist also zuvor zu untersuchen, wie die gnoseologische Grundlage der konspektiven Intuition beschaffen ist. Dazu aber gilt es wiederum, Wesen und Eigenart der konspektiven Intuition selbst zu überschauen.

Wie also sieht das Gegenstück der stigmatischen Intuition aus?

Es ist das aprioriſche Erfassen der idealen Relationen, Abhängigkeiten, Zusammenhänge und Gegensätzlichkeiten (Widersprüche) — und zwar sowohl des Bedingenden im idealen Sein als auch des Bedingten. Es ist diejenige Erkenntnisinstanz, die man ebenso hartnäckig wie mißverständlich als das „reine Denken" bezeichnet und verherrlicht hat — ein Terminus, in dem die durchaus mit gemeinte Transzendenz des idealen Erkenntnisaktes keineswegs zu ihrem Recht kommt. Es ist die von der Phänomenologie verkannte, nichtsdestoweniger auch in ihr höchst gewichtige Instanz des urteilenden, schließenden, diskursiven (durchlaufenden) „Denkens". So wenigstens möchte man sie zunächst charakterisieren, indem man von der im „Denken" liegenden Zweideutigkeit — denn Denken als solches braucht kein Erfassen zu sein — absieht. Im Grunde ist es durchaus dieselbe reine Anschauung (der intuitus purus des Deskartes), aber eben nur Anschauung von Zusammenhängen und Relationen als solchen. Jeder Schritt des denkenden Schließens, jeder Schritt der Deduktion, ist an sich intuitiv, ist Einsicht, im strengen Sinne des Wortes. Die ganze Logik des Gedankens läßt sich auffassen als eine Gesetzlichkeit des vermittelnden Anschauens.

Der Gegensatz zwischen dem Relationalismus des Denkens (etwa im logischen Idealismus) und dem Stigmatismus der Anschauung (in der Phänomenologie und im engeren Intuitivismus überhaupt) ist nach-

Digitized by Google

gerade innerhalb des Apriorismus ein ebenso geschichtlicher Grundgegensatz geworden wie seinerzeit in der Realerkenntnis der von Apriorismus (gewöhnlich Rationalismus genannt) und Empirismus. Aber er ist in Wahrheit gar kein so schroffer Gegensatz, wie es den Anschein hat, und auch darin ist er jenem älteren Vorbilde verwandt. Auch hier ist die Synthese sehr wohl möglich. Und in unserem gegenwärtigen Problem steht gerade diese Synthese in Frage. Dennoch besteht eine gewisse Gegenüberstellung zurecht. Und auf sie gerade kommt es an: dieselbe Gruppe idealer Gegenstände kann zugleich der Einzelschau und der Zusammenschau gegeben sein — aber als eine verschieden geschaute. Das aspektiv Geschaute als solches ist ein anderes als das konspektiv Geschaute, wiewohl es derselbe geschaute Gegenstand sein kann.

b) Dimensionen der konspektiven Schau.

Aber die konspektive Intuition, einschließlich des reinen oder logischen Denkens (soweit dieses wirklich Einsichten vermittelt), ist keineswegs einfach Deduktion. Sonst müßten ja die vorgegebenen stigmatisch geschauten Ansatzpunkte notwendig „zuoberst", d. h. in den ersten Obersätzen, liegen und den Charakter höchster Allgemeinheiten oder Gesetze haben. Das ist durchaus nicht der Fall. Sie liegen vielmehr über alle Schichten des idealen Seins verstreut, vom Allgemeinsten bis zum Speziellsten, am dichtesten gedrängt wohl in einer gewissen mittleren Schicht. Und am wichtigsten als Gegeninstanz der konspektiven Anschauung sind gerade die am weitesten „zuunterst" gelagerten, die speziellsten Inhalte. Letzteres ist am deutlichsten wohl in der phänomenologischen Wesensschau zu sehen, die in der Regel am Speziellsten ansetzt (jeder Fall ist ihr als Beispiel repräsentativ) und von da aus erst konspektiv zu Allgemeinerem aufsteigt. Aber auch in der Erfassung freier Idealität ist es nicht anders; direkt erfaßbar sind in der Mathematik nur Sachverhalte von mittlerer Höhe der Allgemeinheit (gewisse Theoreme), die Axiome dagegen werden erschlossen, und zwar auf Grund der Theoreme.

Konspektive Anschauung als solche hat überhaupt nicht eine bestimmte Richtung des Vorgehens, an die sie unbedingt gebunden wäre. Sie ist allen Richtungen gegenüber *frei*, stellt *nach allen Seiten* Verbindungen her. Sie schreitet ebensowohl aufsteigend wie absteigend fort, analytische und synthetische Methode umfassend — je nach der Lage des Gegebenen und des Unbekannten. Sie verbindet Deduktion und Induktion (letztere im erweiterten Sinne verstanden), reflektiert aufwärts wie abwärts, ähnlich wie die Kantische „Urteilskraft", die je nach der Sachlage „bestimmend" oder „reflektierend" ist.

Desgleichen aber ist konspektive Anschauung auch nicht an die eine

Digitized by Google

„vertikale" Dimension gebunden, die den Gegensatz des Allgemeinen und Speziellen auseinandersperrt, in der es nur den einen Richtungsgegensatz „aufwärts — abwärts" gibt. Sie greift aus ihr hinüber in die „horizontale" Dimension, in die Überschau dessen, was koordiniert und als Gleichwertiges verbunden eine inhaltliche Mannigfaltigkeit von Strukturen bildet. Ja, sie schaut auch dialektisch zusammen, erschaut Beziehungen des Nebengeordneten und scheinbar Unverbundenen — und zwar keineswegs bloß auf dem Umwege über das gemeinsame Übergeordnete.

Eine ungeheure Erweiterung ihrer Kompetenz liegt in der Kombination dieser Dimensionen — die bekannte, fast universale Beweglichkeit der Dialektik und des Denkens überhaupt. Ihr gegenüber ist stigmatische Intuition wirklich nur Ansatzpunkt, gleichsam eine untere Ebene des direkt Auffindbaren und Beschreibbaren. Konspektive Intuition dagegen in dieser Erweiterung ist tatsächlich der Träger alles Begreifens. Begreifen eben ist mehr als Anschauen. Es ist das Durchschauen und Überschauen — der Zusammenhänge, Bedingtheiten, Notwendigkeiten und Möglichkeiten. In diesen nämlich liegt das „Warum" aller besonderen Sachverhalte (auch der idealen), soweit überhaupt wir es erschauen können. Begreifen ist niemals Sache stigmatischer Schau, sondern ausschließlich der konspektiv-relationalen. Daher ist „reines Denken" das Vehikel alles Begreifens. Aber eben deswegen ist alles denkende Begreifen rückgebunden an die stigmatische Anschauung. Denn diese liefert die unbegriffenen Gegebenheiten, zu deren Begreifen sich das Denken über sie erheben und die sie einfassenden Relationen erschauen muß.

c) Denkgesetze und ideale Seinsgesetze.

Diese konspektive, begreifende Instanz der idealen Apriorität steht nun fest geordnet und beherrscht da durch ein System von Gesetzlichkeiten, deren bekanntesten Teil die formale Logik zusammenfaßt. Hierher gehören alle sogenanten „Denkgesetze", die Urteils- und Schlußgesetze, mit dem Satz des Widerspruchs an der Spitze. Aber sie bilden nur einen kleinen Teil der Relationsgesetze, die hier herrschen; der weitaus größere Teil ist unerforscht und schwer erforschbar. Einiges davon tritt in den Gesetzen der „Dialektik" in die Erscheinung, ist aber auch dort schwer faßbar. Zweifellos aber sind diese Relationsgesetze ebenso vorhanden und allgemeingültig wie die der traditionellen Logik. Wie groß oder klein also der unbekannte Rest des ganzen Gesetzessystems auch sein mag, man kann sich für die Ermittlung des Prinzipiellen in ihm unbedenklich an den bekannten Ausschnitt, die logischen Gesetze, halten.

Alle diese Gesetze der konspektiven Intuition nun — die logischen

Digitized by Google

sowohl wie die dialektischen, oder überhaupt diejenigen von höherem und komplexerem Typus — zeigen, soweit wir sie kennen, deutlich die Art von Gesetzen der idealen Sphäre selbst, d. h. von Gesetzen eben derjenigen Seinssphäre, um deren Erkenntnis es sich in der idealen Apriorität allein handelt. „Logische Gesetze" sind eben in erster Linie gar nicht „Denkgesetze", wie die verblaßte Denklogik der Neuzeit uns belehren will. Ja, Logik ist primär gar nicht Wissenschaft vom Denken. Sie ist die Wissenschaft der idealen Zusammenhänge, wie sie inhaltlich freilich alles Denken beherrschen, aber auch unabhängig von ihm am Gegenstand des Denkens bestehen. „Logische Gesetze" sind im Grunde ideale Seinsgesetze und sind als solche ganz gleichgültig gegen das Denken. Daß aber das reine Denken seinerseits nicht gleichgültig gegen sie ist, daß es sich unverbrüchlich nach ihnen richtet, sich unlöslich an sie gefesselt sieht, das ist diesen Gesetzen als solchen ganz äußerlich. Es ist ihnen genau ebenso äußerlich, wie die Tatsache, daß die Planeten des Sonnensystems sich auf elliptischen Bahnen bewegen, den geometrischen Gesetzen der Ellipse äußerlich ist.

Wie aber umgekehrt für die Planeten die Gebundenheit an die Gesetze der Ellipse von zentraler, ihr Wesen charakterisierender Wichtigkeit ist, so ist auch für das reine Denken, resp. die konspektive Anschauung, die feste Gebundenheit an jene idealen Seinsgesetze von zentraler Bedeutung. Denn an dieser Gebundenheit hängt ganz und gar ihre Erkenntniskompetenz; auf ihr beruht die Möglichkeit, ideal ansichseiende Zusammenhänge überhaupt konspektiv zu erschauen. Wenigstens — so muß man wohl vorsichtiger formulieren — diese Gebundenheit drückt zusammenfassend die oberste Bedingung aus, unter der überhaupt unsere Denklogik und weitere Denkgesetzlichkeit eine wirkliche Bedeutung für die Erkenntnis idealen Seins (und mittelbar auch des realen) haben kann, d. h. unter der konspektive Anschauung „objektive Gültigkeit" haben kann.

Diese Formel der obersten Bedingung nun zeigt eine deutlich analoge Struktur zu Kants „oberstem Grundsatz", d. h. zur Formel der transzendenten Identität der Kategorien, wie wir sie vom Problem der realen Apriorität her kennen. Die Gesetze des reinen Denkens müssen zugleich Gesetze des idealen Seins sein. Das ist eine transzendente Identitätsthese, die an Übersichtlichkeit der Konsequenzen nichts zu wünschen übrig läßt.

d) Die partiale Identität der Kategorien in der konspektiven Intuition.

Hier kehrt also in aller Form die kategoriale Grundrelation wieder — und zwar als eben das, was sie auch für die Realerkenntnis

Digitized by Google

ist: als die allgemeine Bedingung, unter der allein apriorische Erkenntnis ansichseiender Gegenstände (hier der ideal-ansichseienden) möglich ist. Und da es sich zunächst nur um konspektive Intuition handelt, so ist einschränkend hinzuzufügen: die allgemeine Bedingung aprioriſcher Erkenntnis von idealen Zusammenhängen und Wesensverhältnissen.

Formuliert man das genauer im Sinne der „partialen Identität" (denn totale kommt angesichts des Irrationalen im idealen Sein nicht in Betracht), so ergibt sich der Satz: wenigstens ein Teil der Kategorien des ideal Ansichseienden muß identisch sein mit einem Teil der Kategorien des reinen Denkens (resp. der konspektiven Intuition). Das ist die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Denklogik, Denkdialektik und Denkgesetzlichkeit überhaupt, welche dem Denken zugleich Erkenntniswert gibt. Es ist das Geheimnis der Logik in all ihrer „Formalität" und scheinbaren Leere, und erst recht das Geheimnis der Dialektik auf ihren schwer verfolgbaren, verschlungenen und explicite nie ganz rekonstruierbaren Wegen, daß sie nicht Denklogik und Denkdialektik allein ist, sondern vermöge jener kategorialen Identität wenigstens teilweise zugleich Logik und Dialektik des idealen Seins (wie weit auch noch des realen Seins, das gehört zunächst nicht hierher).

Die partiale Identität der Gesetzlichkeit (der Kategorien) ist auch hier eine transzendente Identität. Denn alles ideale Sein ist ebenso „an sich" wie das reale. Sie hat also als solche mit der immanenten, bloß intersubjektiven Identität nichts zu tun; ebenso wie die Apriorität, um die es sich in der Idealerkenntnis handelt, keine subjektive, sondern eine das ideale Ansichsein betreffende ist, eine solche, in der das Schwergewicht ganz und gar auf der „objektiven" Gültigkeit liegt. In dieser Beziehung unterscheidet sich diese partiale Identität nicht von der realtranszendenten. Sie unterscheidet sich von ihr durch nichts als durch die Idealität des Gegenstandes.

Es ist ferner leicht sich zu überzeugen, daß auch die übrigen charakteristischen Züge der kategorialen Grundrelation wiederkehren. So liegt auch hier der Partialcharakter der Identität notwendig nach beiden Seiten. Es ist weder so, daß alle Denkkategorien zugleich ideale Seinskategorien sein müßten (denn es kann auch reine Methodenkategorien des Denkens geben, wie etwa die der Analyse, der Reflexion, der Induktion usw.), noch auch so, daß alle idealen Seinskategorien zugleich Denkkategorien sein müßten (denn es gibt auch solche ideale Seinsbestimmtheiten, die dem reinen Denken entzogen sind, d. h. es gibt Irrationales im idealen Sein).

Die partiale Identität bedeutet also auch hier durchaus ein Überschneidungsverhältnis beider Kategorienkomplexe, so daß nur ein mittlerer Ausschnitt gemeinsam ist, ein Teil aber bloß dem idealen Sein,

Digitized by Google

ein Teil bloß dem reinen Denken zukommt. Ein gewisser Unterschied freilich besteht hier zur real-transzendenten Apriorität: der Ausschnitt der für beide Sphären identischen Kategorien dürfte hier relativ auf das Ganze des Kategorienreichs größer sein als dort — entsprechend dem Phänomen der „Nahstellung" des idealen Seins zum Bewußtsein und der Tatsache der weit geringeren, gleichsam mehr zurücktretenden Irrationalität. Aber dieser Unterschied ist kein prinzipieller, sondern offensichtlich ein bloß quantitativer.

Ferner gilt hier wie dort der Satz, daß die für Denken und Sein identischen Kategorien deswegen (nämlich um ihrer Identität willen) nicht etwa erkannt, oder auch nur erkennbar zu sein brauchen (cf. Kap. 49. d.). Und zwar aus demselben Grunde wie bei der Realerkenntnis: die Irrationalität des Gegenstandes (hier des idealen) hat nichts zu tun mit der Irrationalität der Kategorien des Gegenstandes, und erst recht nichts mit der der Kategorien der Erkenntnis des Gegenstandes; sie steht in gar keinem angebbaren Verhältnis zu ihr. Es gibt vielmehr offenkundig identische Kategorien, die leicht erkennbar sind, und andererseits solche, die jedenfalls unerkannt, wahrscheinlich aber auch unerkennbar sind, wie die meisten Gesetze der Dialektik. An der transzendenten Identität der letzteren aber ist nicht zu zweifeln, weil die Dialektik mit ihnen zu Resultaten kommt, die nicht nur logisch unbestreitbar sind, sondern sich auch durch stigmatische Intuition bestätigt finden.

Ein wirklich festes Verhältnis dagegen besteht nur zwischen der Irrationalität im idealen Gegenstande und der Identitätsgrenze der Denk- und Seinskategorien: Die Grenze der Erkennbarkeit des idealen Seins muß offenbar der Grenze dieser Identität im Kategorienreich entsprechen. Denn a priori erkennbar sind eben nur diejenigen Wesenszüge des idealen Seins, deren Bestimmtheit im reinen Denken auf Grund von dessen innerer Gesetzlichkeit wiederkehren. Diese Wiederkehr eben ist die apriorische Erkenntnis — d. h. in unserem Fall die konspektive Anschauung, denn nur diese steht jetzt in Frage.

e) Grenzverhältnis der Objektion, Rationalität und kategorialen Identität.

Auch hierbei aber gibt es wiederum einen Punkt des Unterschiedes gegen die apriorische Erkenntnis des Realen. Die Gesetze der Logik und Dialektik sind im Grunde Gesetze der idealen Seinssphäre, d. h. sie gehören als Gebilde derselben Sphäre an, der auch die Gegenstände der Idealerkenntnis angehören. Die ideale Sphäre ist ja eben die Sphäre der Wesensgesetze, also auch der Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgesetze, welche das reine Denken beherrschen.

Das ändert zwar nichts in dem Abhängigkeitsverhältnis der beiden

Digitized by Google

Grenzen, d. h. an der Abhängigkeit der Rationalitätsgrenze des idealen Seins von der Identitätsgrenze der Gesetze eben dieses Seins und des reinen Denkens. Wohl aber wird dieses Verhältnis insofern ein übersichtlicheres im Vergleich zur Realerkenntnis, als hier die Identitätsgrenze selbst innerhalb derselben Sphäre zu liegen kommt wie die Rationalitätsgrenze, nämlich innerhalb der idealen Seinssphäre. Diese beiden Grenzen mit ihrem festen Zuordnungsverhältnis sind also hier ähnlich hintereinander geschaltet, wie die Objektionsgrenze und die Rationalitätsgrenze.

Beiden Grenzverhältnissen nun (d. h. beiden Schaltungsverhältnissen zweier Grenzen) ist das eine Glied, die Rationalitätsgrenze, gemeinsam. Und da die Objektionsgrenze offenkundig in bezug auf das erkennende Subjekt diesseits der Rationalitätsgrenze, diese aber wiederum offenkundig diesseits der kategorialen Identitätsgrenze zu liegen kommt — denn Identität der Kategorien kann auch bei vollständiger Irrationalität ihres Wesens bestehen —, so bekommen wir hier ein dreifaches Schichtungsverhältnis der gnoseologisch bestimmenden Grenzen in einer Ebene, in der Ebene des idealen Ansichseins selbst:

1. die Objektionsgrenze des idealen Seins (verschiebbar im Progreß der Idealerkenntnis).
2. die Rationalitätsgrenze des idealen Seins (unverschiebbar, weil gebunden an die dritte Grenze),
3. die Identitätsgrenze von idealer Seinsstruktur und reiner Denkgesetzlichkeit (unverschiebbar wie jene, aber offenkundig über sie hinaus liegend).

f) Das Abhängigkeitsverhältnis im Schichtungsverhältnis der Grenzen.

In diesem Schichtungsverhältnis steckt interessanterweise auch ein Abhängigkeitsverhältnis der Grenzen, wie es bei der Realerkenntnis vielleicht auch vorhanden, aber jedenfalls nicht sichtbar ist, weil dort die dritte Grenze nicht in der gleichen Ebene mit den ersten beiden liegt.

Die zweite Grenze, die der Rationalität des idealen Gegenstandes, ist, wie gezeigt, abhängig von der dritten, der Grenze der kategorialen Identität, und zwar in der Weise, daß die Distanz beider eine Art festen Verhältnisses (gleichsam Proportionalität, wenn auch keine quantitative) ausdrückt. Je weiter die Identitätsgrenze hinausgerückt ist, um so weiter rückt auch die Rationalitätsgrenze ihr nach; nicht als wären beide beweglich wie die Objektionsgrenze, wohl aber in der Weise, daß sie beide in verschiedenen inhaltlichen Richtungen (verschiedenen Problemrichtungen) sehr verschieden weit hinausreichen. Bezogen auf das Schema der Sphärenlagerung (cf. Kap. 27. a.) — in welches sich die Identitätsgrenze

Digitized by Google

leicht als dritter Kreis einzeichnen läßt — würde das also bedeuten, daß diese beiden Grenzen (2 und 3) nicht regelmäßige Kreise, sondern komplexe Kurven im idealen Sein bilden, wobei die Aus- und Einbuchtungen der Rationalitätsgrenze an der Identitätsgrenze gleichsam vergrößert wiederkehren, während das Verhältnis ihres gegenseitigen Abstandes zum Abstand vom idealen Subjektspunkt das gleiche bliebe.

Ein ähnliches, wenn auch loseres Verhältnis dürfte dann auch bestehen zwischen der ersten und der zweiten Grenze, wobei wiederum die Abhängigkeit die gleiche Richtung zeigt: von der weiterer zur engeren Grenze. Die Reichweite der jedesmaligen Objektion steht offenbar in einem beweglichen (breiten Spielraum lassenden), aber doch gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnis zur festen Grenze der Rationalität; denn offenbar wird die aktuelle Erfassung des Seins immer schwieriger, je mehr sie sich seiner irrationalen Schicht nähert, und je schmäler damit der Gürtel derjenigen Transobjektiven wird, das nicht transintelligibel ist. Die Grenze der Erkennbarkeit bedeutet ja auch hier wie im Realen nicht ein plötzliches Umschlagen von voller Erkennbarkeit zu voller Unerkennbarkeit, sondern ein allmähliches Verschwimmen, ein Sich-Verdunkeln des Seins für die Erkenntnis; so daß ceteris paribus — d. h. gesetzt, man könnte hier mit gleicher Erkenntnisspontaneität des Subjekts in allen Problemrichtungen rechnen — die jeweilige Objektion in eben denjenigen Richtungen am weitesten vordringen müßte, in denen auch die Rationalität am weitesten reicht.

Das ist eine Abhängigkeit, die sich sehr wohl als eine notwendige verstehen läßt, wenn man bedenkt, daß die tatsächliche Objektion, d. h. die jeweilige aprioriſche Erkenntnis des idealen Seins, genau so sehr abhängig ist von der Reichweite der transzendenten Identität, wie die Erkennbarkeit überhaupt es ist. In denjenigen inhaltlichen Richtungen, in denen diese Identität — und mit ihr also die Rationalität des Seins — besonders weit reicht, wird auch die faktische Objektion allemal weiter reichen als in anderen Richtungen.

Im Gesamtbilde also ergibt sich, daß die Kurven der beiden inneren Grenzen im allgemeinen von der Kurve der Identitätsgrenze (der äußersten) abhängig sind; es zeigt sich, daß beide — und zwar jede auf ihrer Höhe — die Struktur der äußeren Kurve gleichsam mit annähernd proportional verkürztem radius vector nachahmen: die Rationalitätsgrenze genauer, in strengerer Proportionalität, die Objektionsgrenze freier mit einem gewissen Spielraum; wie denn die jeweilige Reichweite der Erkenntnis, außer von den allgemeinen Bedingungen der Erkennbarkeit, auch noch von anderen, subjektiven, ja individuell variablen Bedingungen abhängig ist.

Im Schema also würde dieses Gesamtbild die dreifache annähernde

Digitized by Google

Wiederholung der gleichen Kurve zeigen. Eine Grenze dieser gesetzlichen Kurvenabhängigkeit würde sich erst in dem Einsetzen des anderen Erkenntnisfaktors ergeben, der in erster Linie die innere Kurve, die der Objektionsgrenze, mit bestimmt. Hierin liegt zugleich ein weiterer Grund, warum ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis zwischen Rationalitäts- und Objektionsgrenze sich in der Realerkenntnis nur sehr eingeschränkt wiederfindet. Denn dort ist der andere Faktor überhaupt nicht mehr aprioriſche Erkenntnis und zeigt eine Eigengesetzlichkeit, welche den Abstand der beiden Grenzen unregelmäßig macht.

g) Rücklenkung auf die Grundfrage.

Die letzten Erwägungen haben indessen bereits ein Stück weit über die gestellte Frage hinausgeführt. Die Frage war, ob und wieweit aprioriſche Erkenntnis idealen Seins (d. h. die Idealerkenntnis überhaupt) auch auf kategorialer Grundrelation beruht.

Die Frage ist jetzt zur einen Hälfte entschieden: soweit ideale Erkenntnis a priori den Charakter konspektiver Intuition (resp. „reinen Denkens") zeigt, hat sie ihren metaphysischen Grund gleichfalls in einer kategorialen Grundrelation, nicht anders als die aprioriſche Realerkenntnis. Der Unterschied gegen die letztere liegt nur in den angegebenen zwei Punkten: 1. darin, daß das Identitätsverhältnis hier erheblich weiter reicht als dort, und 2. darin, daß die identischen, Sein und Erkennen bestimmenden Kategorien in eben derselben Seinsebene liegen wie der zu erkennende Gegenstand; sie haben denselben Modus des idealen Ansichseins.

Ob aber die Tatsache, daß auf diese Weise das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Kategorien und Konkretum, sowie das der Grenzen untereinander, ein geradliniges, „ebenes", vereinfachtes wird, — ob diese Tatsache einen prinzipiellen Unterschied gegen die aprioriſche Realerkenntnis bedeutet oder nicht, ist von hier aus keineswegs zu entscheiden. Denn in was für einer Seinsebene bei der Realerkenntnis diejenigen Kategorien primär liegen, die im Sein und im Erkennen identisch sind, das eben wissen wir nicht. Das ist vielmehr Gegenstand der schwierigsten metaphysischen Kontroverse, gehört auch nicht mehr in die Metaphysik der Erkenntnis, sondern in die Kategorienlehre.

Die Bedeutung des vorläufig Gefundenen für unsere Frage liegt denn auch in einem ganz anderen Punkt. Das positive Resultat, daß konspektive Anschauung auf kategorialer Grundrelation beruht, beweist deutlich, daß von dieser Seite her der Auffassung der Idealerkenntnis als Zweiinstanzensystem nichts im Wege steht. Erweist es sich nämlich jetzt, daß die andere Instanz tatsächlich auf etwas anderem beruht und dem reinen Denken gegenüber eine wirklich selbständige Erkenntnis-

Digitized by Google

quelle bedeutet, so haben wir die Grundlage für ein komplex relationales Kriterium — und zugleich damit auch für das Phänomen des Problembewußtseins und des Erkenntnisprogresses im Gebiet der idealen Apriorität. Diese drei Problemkomplexe könnten sich dann ganz ebenso wie bei der Realerkenntnis lösen.

Die andere Hälfte der Grundfrage steht nun noch aus.

69. Kap. Innere Struktur der stigmatischen Intuition.

a) „Nahstellung" und unmittelbares Greifbarsein.

Wie steht es nun mit der anderen Hälfte der Grundfrage? Worauf beruht erkenntnismetaphysisch der Stigmatismus der Anschauung?

An dieser Frage allein hängt jetzt die Entscheidung darüber, ob der Gegensatz von konspektiver und stigmatischer Intuition innerhalb der idealen Apriorität groß genug ist, um ein Zweiinstanzensystem zu bilden und für ein relatives Kriterium die Bedingung abzugeben. Beruht also stigmatische Anschauung auf etwas anderem als kategorialer Grundrelation? Dafür spricht, daß sie eben „stigmatisch" ist, dagegen, daß sie apriorisch ist. Kann aprioriſche Einsicht denn auf etwas anderem beruhen?

Man überlegt am sichersten positiv. Was könnte dieses andere wohl sein? Eine psychophysische Grundrelation kann es offenbar nicht sein. Das Bild im Bewußtsein darf als solches wohl auch psychisch genannt werden, aber das Objekt ist *nicht physisch*. Die aprioriſche Anschauung des idealen Seins hat auch kein „Organ", ist *nicht symbolisch*, zeigt keine festen Systeme repräsentierender Qualitäten, wie die Sinneswahrnehmung. Ihre im übrigen weitgehende Analogie zur Wahrnehmung besteht in ganz anderen Punkten. Jetzt aber steht auch nicht die Analogie in Frage, sondern das Eigentümliche, das sie vor der Wahrnehmung auszeichnet.

Eine Erkenntnisart, die nicht symbolisch ist, ist notwendig „intuitiv" (Kap. 48. b.); eine Erkenntnis aber, die nicht vermittelt durch andere Erkenntnis ist, ist „unmittelbar". Die stigmatische Anschauung ist weder vermittelt noch symbolisch. Sie ist also *unmittelbar intuitiv*. In beiden Beziehungen ist sie also besser gestellt als die Wahrnehmung, die eben durch ein ontologisches Symbolverhältnis eigenster Art und eine in diesem waltende Gesetzlichkeit vermittelt ist, — vermittelt nämlich in dem Sinne, daß das Bewußtsein hier unmittelbar nur seine eigenen Inhalte, die Sinnesqualitäten und deren Komplexion erfaßt, und erst mittelbar durch deren Symbolverhältnis zum Realen die Bestimmtheiten des letzteren selbst. Das eben ist in der stigmatischen Intuition grundsätzlich anders. Den Stigmatismus als solchen freilich hat sie mit der Wahrnehmung gemeinsam, und durch ihn ist sie der Wahrnehmung

Digitized by Google

vergleichbar. Den Intuitionscharakter aber hat sie vor ihr voraus. Und in ihm liegt der Vorzug der Unmittelbarkeit.

Dieses letztere, wenn überhaupt etwas, ist das Ausschlaggebende. Der Charakter der Unmittelbarkeit in der stigmatischen Intuition weist hin auf tatsächliche innere Nahstellung des Objekts zum Subjekt, wie sie sonst nirgends vorhanden ist, ein — wie es scheint — direktes Greifbarsein für das Subjekt, eine Art Vorhandensein für das Bewußtsein, welches mit der Seinsweise dieser Gegenstände (dem idealen Sein) unmittelbar verbunden ist. Die Nahstellung braucht, wie gezeigt wurde, weder Immanenz noch auch Gegebenheit zu bedeuten. Der Gegenstand muß vielmehr auch hier durchaus immer erst durch besondere Einstellung des Subjekts auf ihn „erfaßt" und zur Gegebenheit gebracht werden. Es ist also jedenfalls kein einfaches „Haben", das alles „Erfassen" überflüssig machen und alles Nichterfassen ausschließen würde. Eher möchte man es vergleichen einem direkten Angrenzen und Spürbarsein für das Bewußtsein — worin freilich nicht mehr liegt als wiederum das alte Bild der Nahstellung.

Wie dem auch sei — um das Gleichnis als solches kann es sich ja nicht handeln in einem Verhältnis, das offenkundig in seiner Art unvergleichbar ist —, es muß eben noch eine andere Beziehung geben, noch eine andere Grundrelation neben der kategorialen: gewissermaßen ein Analogon zur psychophysischen, und dennoch ganz anders als diese, eine Grundrelation der Unmittelbarkeit, des direkten Zusammenhanges zwischen den besonderen idealen Seinsstrukturen und den besonderen Strukturen des idealen Anschauungsinhaltes. Wie ein solcher Zusammenhang funktioniert, wie er als transzendenter Akt möglich ist, das ist eine ganz andere Frage, von deren Entscheidung sein Vorhandensein nicht abhängig gemacht werden kann. In der Erkenntnisrelation ist und bleibt vieles irrational, und kein Weg der Untersuchung kann dahin führen, die bestehende Irrationalität aufzuheben. Gerade das Wesen der Wahrnehmung konnte das lehren mit der in ihr steckenden transkausalen Determination. Die Art, wie das Objekt das Subjekt bestimmt, ist hier wie dort letzten Endes unerkennbar. Die Metaphysik der Erkenntnis kann hier, wie überall, die Zusammenhänge nur so weit verfolgen, als sie nicht unerkennbar sind. Das darüber hinausliegende nicht-Erkennbare aber muß sie in seinem Vorhandensein anerkennen und genau ebenso (gleichsam als ewiges X) gelten lassen wie das Erkennbare.

b) Kategoriales Geflecht und Integral der Anschauung.

Den Unterschied des hier waltenden Verhältnisses von der kategorialen Grundrelation kann man sich auch am besten an der unmittel-

Digitized by Google

baren Anschaulichkeit klarmachen. Wo unmittelbare Anschaulichkeit komplexen und speziellen Inhalten zukommt, da bedeutet sie notwendig den Ausschluß des „distinkten" Erfassens. „Distinkt" in dem alten Leibnizischen Sinne des Wortes ist ein solches Erfassen, in welchem die Elemente als solche „unterschieden", also mit erfaßt sind. Die kategorialen Elemente nun, aus denen sich der erfaßte komplexe Inhalt aufbaut, werden in der stigmatischen Intuition gerade nicht durchschaut und bleiben auch bei fortschreitender Umstellung der stigmatischen Schau auf andere Inhalte keineswegs durchschaubar. Sie bleiben ihr verschleiert, der ganzen Schicht nach entrückt, obgleich sie den erfaßten Inhalt von Grund aus konstituieren. Sie werden freilich durchschaubar und erfaßbar, aber nicht für die stigmatische Anschauung selbst, sondern erst für die konspektive, die auch in bewußter, analytisch-methodischer Arbeit ihnen nachgehen kann.

In der stigmatischen Schau wird immer nur das Ganze, der Komplex, oder gleichsam das Integral als solches angeschaut, und zwar so, als wäre es ein Einfaches, keiner weiteren Kategorialanalyse und keines weiteren Begriffenwerdens Bedürftiges. Das Geflecht der Kategorien steckt also freilich immer im angeschauten Inhaltskomplex, aber es wird als solches in der stigmatischen Schau nicht mit angeschaut, es bleibt latent. Es transzendiert nicht mit, wo der Komplex als solcher im Anschauungsverhältnis transzendiert. Der spezifische Erkenntnistypus der stigmatischen Schau nimmt es nicht auf, sondern läßt es unangeschaut aus dem Spiel. Man könnte auch Leibnizisch sagen, es bleibt in ihr „konfus", d. h. unaufgelöst, unverstanden; und eben das ist es, was die unmittelbare Anschaulichkeit, Einheitlichkeit, den Eindruck der Ganzheit und Fülle, kurz die Integrität des komplexen Gebildes in der stigmatischen Schau erst möglich macht. Diese Art Schau kann deswegen freilich mit bedingt sein durch ein Kategorienverhältnis, aber sie kann nicht einfach auf ihm beruhen, d. h. nicht auf ihm allein. Denn die Einfachheit und Abgegrenztheit des gegebenen Komplexes, die hier gewissermaßen vorgetäuscht wird, gibt es ja im idealen Sein gar nicht. Sie ist tatsächlich nur im stigmatischen Anschauungsgebilde als solchem vorhanden, ist das subjektive Element in der stigmatischen Schau.

In einem Punkte freilich bleibt die hier in Frage stehende Grundrelation der kategorialen eng verwandt. Durch sie wird Allgemeines erfaßt, nicht Individuelles, wie durch die psychophysische; die ideale Sphäre hat kein Individuelles. Sowohl die ideale Struktur, die erfaßt wird, als auch der Anschauungsinhalt, in dem sie repräsentiert ist, sind Allgemeinheiten. Von dieser Sachlage aus ginge es an sich sehr wohl an, die bindende Relation, die in der stigmatischen Intuition steckt, als eine Relation der Prinzipien, also etwa als eine Art unteren Pol

Digitized by Google

der kategorialen Grundrelation aufzufassen — einen „unteren", nämlich in dem Sinne, daß es hier die speziellsten Gebilde sind, die durch sie vermittelt werden, wobei diese speziellsten dennoch allgemeine Gebilde sind, wie alles Ideale — gewissermaßen also als der äußerste Grenzstrich der kategorialen Grundrelation, an dem das Phänomen der idealen Erkenntnis eben deswegen selbst, auch wenn es noch auf derselben Grundlage beruhen sollte, ein verändertes Gesicht zeigt.

Dem Wesen der stigmatischen Anschauung brauchte das auch nicht notwendig zu widersprechen. Daß nur das inhaltliche Integral ins Bewußtsein fällt, nicht aber die kategorialen Elemente, an denen die transzendente Identität ja eigentlich bestehen müßte, schließt die Möglichkeit nicht aus, daß eben diese transzendente Identität der Elemente die objektive Gültigkeit des inhaltlichen Anschauungsintegrals ausmachte. Die Funktion der kategorialen Grundrelation braucht ja in der aprioriſchen Einsicht, die auf ihr beruht, nicht bewußt zu sein; sie ist es auch in der realen Apriorität nicht. Sie trägt nur das Gegenstandsbewußtsein, ohne Kategorienbewußtsein; Gegenstand aber ist in der stigmatischen Intuition ausschließlich das Komplexe, Spezielle.

c) Verschiebung des Identitätsverhältnisses in der stigmatischen Intuition.

Man muß diese Möglichkeit, ungeachtet der oben erwogenen Gegengründe, also doch ernstlich diskutieren. Wie wäre es, wenn stigmatische Intuition dennoch in solch einem unteren Pol der kategorialen Grundrelation wurzelte?

Hier am ehesten könnte man dann geneigt sein, etwas wie totale Identität anzunehmen, totale Übereinstimmung der Strukturen im idealen Objekt und in der anschaulichen Vorstellung. Würde das etwa die Täuschungsmöglichkeit ausschließen? An sich vielleicht wohl — wenn nämlich es im Bewußtsein nichts als ideale Erkenntnis gäbe. Gibt es aber daneben spontane, konkret vorstellende Phantasie, deren Gebilde von jenen Anschauungsgebilden gar nicht als solche zu unterscheiden sind, so ändert sich das sehr wesentlich, und die Täuschung kann in der Verwechslung dieser und jener Gebilde liegen. Der Unterschub der unechten Gebilde wäre seinerseits sehr wohl zu verstehen, weil er bei der Irrealität, die ideal ansichseienden und bloß aktgetragenen Gegenständen gemeinsam ist, unbemerkt bleiben kann.

In diesem Falle würde also die kategoriale Grundrelation selbst in der Idealerkenntnis eine zwar universale, aber doch wiederum zwiefache Rolle spielen; und zwar würde die Zwiefachheit an ihr durchaus sichtbar, unterscheidbar sein. Das transzendente Kategorienverhältnis würde erstens mit einer gewissen Höhenschicht seiner Gesetzlichkeiten

Digitized by Google

(etwa den höchsten in Betracht kommenden Allgemeinheiten) die konspektive Anschauung, resp. das reine Denken, konstituieren; hier wären die Strukturen von Denken und Sein zwar identisch, aber nicht als solche bewußt, d. h. nicht zugleich Gegenstände der Anschauung, sondern nur Bedingungen einer idealen Gegenstandsanschauung; und als solche können sie latent bleiben, ja vielleicht überhaupt irrational sein, wie ja tatsächlich gewisse Schichten idealer Gesetzlichkeit (gewisse Axiome) der Erkenntnis unzugänglich bleiben.

Dasselbe Kategorienverhältnis müßte aber zweitens mit seiner niedersten Schicht die stigmatische Einzelintuition vermitteln. Und in dieser Schicht wären ihre die Relation tragenden Strukturen nicht nur Bedingungen, sondern auch Gegenstand der Erkenntnis. Die stigmatische Intuition würde ihr ἴδιον darin haben, daß sie ebendieselben komplex-kategorialen Gebilde, auf denen sie beruht, auch anschaut — wenn schon sie ihr auch nicht als Komplexionen, sondern als Einfaches erscheinen und ein Bewußtsein der Elemente noch vielmehr ausschließen als die Inhalte der konspektiven Schau. Was hier ins volle Licht des Bewußtseins tritt, das sind die identisch übergreifenden Gesamtstrukturen der ganzen Inhaltskomplexe (Integrale); wie denn auch der Allgemeinheitscharakter der Einsichten hier zwar durchaus gewahrt bleibt, aber doch zurücktritt gegen die Besonderheit der Einzelstruktur.

Damit würde freilich die kategoriale Grundrelation selbst eine wesentliche Verschiebung erfahren. Sie würde hier gewissermaßen aufhören, bloße Relation zu sein. Sie wäre in dieser ihrer „untersten" Schicht mehr als in den oberen, wäre tatsächlich strenge inhaltliche Identität der Sphären, nämlich durchgehende Strukturidentität — selbstverständlich ohne daß deswegen die Zweiheit der Sphären verletzt, Sein und Denken auch als solche identisch würden. In diesem Sinne also würde hier echte Parallelität herrschen und das Phänomen der „Nahstellung" zu seinem Recht kommen. Aber freilich dürfte sie nicht als ein für allemal fertige, automatische, aller Erkenntnisspontaneität überhobene Parallelität verstanden werden, sondern als eine immer nur teilweise realisierte, im Progreß der Idealerkenntnis immer erweiterbare und erarbeitbare.

Schließlich aber muß es dann auch eine der Allgemeinheit nach mittlere Schicht der Strukturen im idealen Sein geben, deren Erfassung weder auf dem einen noch auf dem anderen Wege allein zustande kommt, sondern nur durch das Ineinandergreifen beider. Von den Gebilden dieser Art kann man sagen, sie werden mit Hilfe der oberen Schicht aus der unteren ermittelt, zusammengeschaut. So ist es mit vielen Theoremen der Geometrie, manchen logischen Gesetzen, mit

Digitized by Google

Werten höherer Art, und wohl überhaupt mit der weitaus größten Masse des erkennbaren idealen Seins. Die ganze Arbeitsweise der Idealerkenntnis ist eben auf die Zusammenarbeit konspektiver und stigmatischer Intuition angelegt; und nur an ihren Grenzen lassen sich die Faktoren ohne Willkürlichkeit isolieren. In dieser breiten mittleren Schicht nun, auf die es inhaltlich am meisten ankommt, würde die kategoriale Grundrelation, d. h. die eigentliche Bindung an den idealen Gegenstand, gewissermaßen aussetzen; und statt ihrer würde hier die Vermittlung zwischen den höchsten Allgemeinheiten und den speziellsten, stigmatisch geschauten Sonderstrukturen einsetzen.

Diese Konsequenz darf man freilich nicht auf die Spitze treiben. Gerade das „Aussetzen" im mittleren Höhenbereich ist sehr fraglich. Es könnte vielmehr — und zwar mit größerer Wahrscheinlichkeit — auch so sein, daß in dieser mittleren Schicht die Ausläufer beider Arten aprioriſcher Anschauung, resp. beider Arten von Wirksamkeit der kategorialen Grundrelation, sich begegnen und inhaltlich überschneiden. Für das letztere würde die Tatsache sprechen, daß es auch offenkundig primäre Anschauung von idealen Strukturen mittlerer Höhe auf fast allen Gebieten gibt, die bald mehr stigmatischen, bald mehr konspektiven Charakter zeigt.

d) Wiederkehr der Dualität und „durchstoßende" Intuition.

Das Schwergewicht einer solchen Theorie, die alles auf kategoriale Grundrelation zurückzuführen suchte, läge natürlich auf der Auffassung der „unteren" Schicht. Denn über die obere ist ja in dieser Beziehung kein Streit. In gewissen Grenzen läßt sich auch nicht bestreiten, daß diese erkenntnismetaphysische Deutung dem Phänomen der stigmatischen Anschauung wohl gerecht wird. Stigmatische Anschauung hat ja nicht den Charakter des Existenzzeugnisses, wie die Wahrnehmung; sie hat nur den des idealen Seinszeugnisses. Ihr assertorischer Charakter geht nicht bis zu der Behauptung „dieses existiert", sondern nur bis zu einem „es ist so", oder „ich sehe es so", oder „hier ist etwas derartiges". Die Gegebenheitsweise drückt nur die ideale Tatsächlichkeit aus; und dem entspricht der Erkenntnismodus des „Vorfindens", des „Befundes", der expliziert nur Beschreibbarkeit, nicht Beweisbarkeit ergibt.

Das würde auch dem „unteren" Endgliede der verlängerten kategorialen Grundrelation wohl entsprechen, sofern in ihr totale Strukturidentität der ganzen Komplexe anzunehmen ist. Nur darf man sich nicht verhehlen, daß damit im Grunde wenig gesagt, wenig erklärt ist. In diesem ihrem unteren Endgliede zeigt dann eben die kategoriale Grundrelation ein so anderes Gesicht, daß man sie als einheitliche

Digitized by Google

Grundhypothese für das Ganze der idealen Apriorität ebensogut wieder fallen lassen könnte.

Ist die Identität der Strukturen nämlich eine vollständige, so ist die Vermittlung, die sie leistet, von einem unmittelbaren Durchstoßen der Intuition auf den Gegenstand gar nicht mehr zu unterscheiden. Damit aber wird es für die Grundfrage nach dem Zweiinstanzensystem in der Idealerkenntnis ganz gleichgültig, ob stigmatische Intuition auch auf kategorialer Grundrelation beruht oder nicht.

Beruht sie nämlich auf ihr, so ist damit zwar der einheitliche metaphysische Erklärungsgrund für das ganze Gebiet der Idealerkenntnis gegeben; aber gerade die Einheitlichkeit in ihm verblaßt zu einer bloßen Teilbedingung des Phänomens, die es in der Hauptsache unerklärt läßt. Denn die beiden Pole der einen, einheitlichen Grundrelation erlangen so große Selbständigkeit und Heterogeneität gegeneinander, daß sie zweien grundverschiedenen Erkenntnisfunktionen gleichkommen; womit die Zweiheit der Instanzen innerhalb der idealen Apriorität, und innerhalb der Reichweite desselben kategorialen Identitätsverhältnisses — gleichsam aller Einheit zum Trotz — dennoch wiederkehrt.

Beruht stigmatische Intuition aber nicht auf kategorialer Grundrelation, so fehlt zwar der metaphysische Einheitsgrund; aber die Zweiheit der Anschauungstypen, die das Phänomen der idealen Apriorität zeigt, wird um so verständlicher — wenn auch nicht gesagt werden kann, daß es leicht sei sich ein positives erkenntnismetaphysisches Bild davon zu machen, wie die unmittelbare, intuitive Gegebenheit in der stigmatischen Schau eigentlich zustande kommt. Das „Durchstoßen" der Intuition auf den Gegenstand ist das ungelöste Rätsel, das übrig bleibt; denn es ist, wie in allen Teilproblemen der Erkenntnis, so auch hier die Transzendenz des Aktes, die im „Durchstoßen" überwunden wird.

Indessen ist uns das Versagen metaphysischer Erklärung an solchen Problempunkten schon längst nichts neues mehr. Man darf es also auf Erklärungsversuche und weitere Hypothesen auch gar nicht ankommen lassen. Man muß die Irrationalität im Innenwesen gewisser Phänomene unerörtert bestehen lassen.

70. Kapitel. Das Wahrheitskriterium in der Idealerkenntnis.

a) Die Heterogeneität der Instanzen.

Man kann also an diesem Punkt der Untersuchung die ganze Frage nach der Reichweite der kategorialen Grundrelation und ihrer Beteiligung in der stigmatischen Intuition fallen lassen. So zentral sie an sich sein mag, an der Sachlage ändert sie nichts; denn mit wie ohne

Digitized by Google

kategoriale Grundrelation besteht die prinzipielle Verschiedenheit der beiden Instanzen innerhalb der idealen Apriorität zu recht.

Auf Grund solcher Wiederkehr des Zweiinstanzensystemes lassen sich nun in der Tat die bekannten weiteren Erkenntnisaporien für die Idealerkenntnis ähnlich lösen wie für die Realerkenntnis. Es bedarf keiner „unmittelbaren Evidenz" im objektiven Sinne des Wortes; ein Bewußtsein von wahr und unwahr gibt es hier auch ohnedem — auf Grund des *Ineinandergreifens* von stigmatischer und konspektiver Intuition. Beide Arten der Intuition betreffen dieselben idealen Gegenstände, geben aber qualitativ Verschiedenes von ihnen und auf sehr verschiedene Weise; die eine nur allgemeinste Gesetzlichkeiten, die andere speziellste Gesamtstrukturen ohne das Bewußtsein der allgemeinen Elemente. Ist beides richtig geschaut, so muß es sich notwendig harmonisch ineinanderfügen. Fügt es sich nicht, treten Widersprüche auf, so steckt irgendwo ein Fehler. Als *negatives* Kriterium also ist dieser Maßstab hier ein ebenso *absoluter* wie bei der Realerkenntnis. Fügt sich aber beides widerspruchslos ineinander, so braucht damit noch nicht die Wahrheit der Gesamtanschauung festzustehen (objektive Evidenz erreicht zu sein); denn beide Instanzen könnten auch den gleichen Fehler enthalten, die gleiche Täuschung.

Bei der Realerkenntnis ist es nun so, daß dieser Fall der gleichen Täuschung sehr unwahrscheinlich ist, und bei weiterer Einordnung in die größeren Erkenntniszusammenhänge schließlich ganz ausgeschlossen wird. Denn hier sind die beiden Instanzen, die apriorische und die aposteriorische Erkenntnis, von grundlegender Heterogeneität und letztlich absoluter Selbständigkeit einander gegenüber. Von der Idealerkenntnis läßt sich das Gleiche nur in eingeschränktem Maße behaupten: hier sind beide Instanzen apriorisch, beide erfassen Allgemeines, wenn auch solches von sehr verschiedener Höhe; und es bleibt immerhin denkbar, daß beide sogar auf ein und derselben kategorialen Grundrelation beruhen.

Trotzdem besteht auch hier noch eine gewisse *Heterogeneität der Instanzen*, wenn auch eine merklich *abgeschwächte*. Sie stehen einander näher, sind enger verwandt als die beiden Instanzen der Realerkenntnis, aber sie sind immer noch relativ verschieden und selbständig. Das stigmatisch Geschaute trägt — ähnlich wie das Wahrgenommene — den Charakter des Vorgefundenen, Undurchschauten, des unbegriffenen Komplexes, und in gewissen Grenzen sogar den des speziellen Falles (nur eben nicht des individuellen). Es ist bloß als ein Tatsächliches gegeben, ohne Einsicht des Warum und der Notwendigkeit, oder auch nur der Möglichkeit seines Soseins. Stigmatische Schau ist unverstandene Intuition. Sie unterscheidet sich von der Wahrnehmung nicht durch einen Mangel an Konkretheit, sondern lediglich durch den der Indi-

Digitized by Google

vidualität des Falles. Diese aber fehlt ja aus ontologischen Gründen, nämlich, weil es im idealen Sein kein eigentlich Individuelles gibt.

Die stigmatische Intuition hält ihrer Rolle nach also sehr wohl den Vergleich mit der Wahrnehmung aus, und zwar eben deswegen, weil sie das dem Individuellen am nächsten Stehende trifft, das es im idealen Sein gibt. Ihre Gegenstände sind komplexe, spezialisierte, höchst mannigfaltige Gebilde, die für sie durchaus dieselbe Rolle spielen, wie das Individuelle im Reich des Realen und der Wahrnehmung. Sie sind gleichsam die „Spezialfälle" in dieser Sphäre. Und ihre Erfassung durch stigmatische Intuition darf in einem keineswegs bloß bildlichen Sinne als „ideale oder apriorische Wahrnehmung" bezeichnet werden.

Die konspektive Intuition dagegen zeigt dieselben Merkmale wie in der Realerkenntnis der apriorische Faktor. Sie hat den Charakter der die „Fälle" umfassenden und antizipierenden Allgemeinheit oder Gesetzlichkeit, des Begreifens und Durchschauens, der Distinktheit. Sie ist Einsicht des „Warum", ist das Erfassen der Möglichkeit und Notwendigkeit, nicht aber das eines bloßen Vorhandenseins.

b) Leistung des Kriteriums und Spannweite der Transzendenz.

Der für das relationale Kriterium geforderte Grad von Heterogeneität ist also trotz allem vorhanden. Er ist nur geringer als bei der Realerkenntnis. Aber er *genügt*, um dem Kriterium einen positiven Charakter zu verleihen; zumal wenn es sich (wie in der Praxis immer) um die Einreihung in größere Erkenntniszusammenhänge handelt.

Man darf also sagen: die Leistung des Kriteriums ist hier zwar eine *geringere* als in der Realerkenntnis, aber sie ist doch auch hier *mittelbar eine positive*, oder sie kann sich doch jederzeit durch Erweiterung der Überschau zu einer positiven steigern. Denn die Erfassung einer Gesetzlichkeit als solcher, oder eines Zusammenhanges, ist und bleibt eben doch etwas prinzipiell anderes als die eines komplexen, aber undurchschauten und bloß als ideale Tatsache hingenommenen Spezialgebildes. Und das ist hier allein das Prinzipielle, Ausschlaggebende.

Auch ist hierbei dieses zu bedenken: das Kriterium leistet hier zwar tatsächlich weniger als in der Realerkenntnis, aber — *es braucht auch nicht das Gleiche zu leisten*. Die Idealerkenntnis ist im allgemeinen gar nicht denselben Täuschungen ausgesetzt wie jene. Der Gegenstand *hat* hier eben schon irgendwie „Nähe" oder „Verwandtschaft" zum Bewußtsein, und die Anschauungsgebilde des letzteren sind ihm gleichsam homogener als dem realen Gegenstande. Wie das metaphysisch zu verstehen ist, mag immerhin ein Rätsel bleiben. Es ist nicht größer als das Rätsel der tieferen Heterogeneität in der Realerkenntnis.

Die Transzendenz des Objektes gegen die Bewußtseinssphäre ist in

Digitized by Google

beiden Fällen zwar qualitativ die gleiche, aber nicht quantitativ. Was jenseits des Bewußtseins „an sich" besteht, kann immer noch ihm näher oder ferner stehen, sowohl im Seinsmodus als auch in den Seinszusammenhängen. Ideales und reales Sein sind zwar beide in gleicher Weise „an sich", also auch gleich transzendent, aber die Spannweite der Transzendenz dieses Ansichseins ist in der Realerkenntnis eine viel größere als in der Idealerkenntnis; und man möchte glauben, daß sie in der stigmatischen Intuition vollends auf das äußerste Mindestmaß zusammenschrumpft, das eben noch dem Transzendenzverhältnis überhaupt und dem Ansichsein des Idealen genügt, — gleichsam die Subjekt-Objekt-Distanz im status evanescens, oder, wenn man so will, das metaphysische Differenzial der Erkenntnisrelation. Dieses Gleichnis, dessen schwache Seite freilich gerade das Quantitative ist, dürfte insofern doch einigen Wert haben, als es das sonst durchaus dunkle Phänomen jener „Nahstellung" zum Bewußtsein beleuchtet, das in der einen oder der anderen Form auf der ganzen Problemlinie der Idealerkenntnis wiederkehrt, ohne doch irgendwo wirklich durchsichtig zu werden.

Es scheint hiernach, daß die Leistung des Kriteriums in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Spannweite der Transzendenz steht. Je größer die letztere, um so mehr bedarf es des relationalen Kriteriums, denn um so weniger verbürgt subjektive Evidenz die objektive. Um so mehr aber auch ist das relationale Kriterium dieser Anforderung gewachsen; denn seine Kraft steigt nicht etwa mit der Nahstellung des Gegenstandes zum Bewußtsein, sondern mit der Heterogeneität und Selbständigkeit der Instanzen. Diese beiden aber nehmen offenkundig mit der Nahstellung ab; oder positiv ausgedrückt, sie nehmen mit der Spannweite der Transzendenz zu. So läßt es sich allerdings verstehen, daß die Leistung des Kriteriums in einer rein stigmatischen Idealerkenntnis — falls es solche geben sollte — ihr Minimum erreichen und praktisch gleich Null werden dürfte, während die unmittelbare Evidenz gerade hier die stärkste sein könnte; sowie auch umgekehrt, daß seine Leistung auf solchen Gebieten der Realerkenntnis, die weit ins Hypothetische hinausgreifen und der Rationalitätsgrenze des Realen nahekommen, ihr Maximum erreichen muß. Nicht in dem Sinne freilich, als schaffte das Kriterium hier die höchste Gewißheit, wohl aber so, daß hier alle Gewißheit (und sei sie auch geringen Grades) auf ihm beruht. Denn es ist leicht zu sehen, daß mit der Ungewißheit der Instanzen das gnoseologische Gewicht ihrer Übereinstimmung zunehmen muß.

c) Problembewußtsein und Progreß der Idealerkenntnis.

Das Gleiche wie vom Kriterium ist vom Problembewußtsein und Progreß der Idealerkenntnis zu sagen. In der Realerkenntnis beruhen

Digitized by Google

beide auf dem Auseinanderklaffen aprioriſcher und aposterioriſcher Erkenntniselemente. Die Spannweite dieſes Auseinanderklaffens innerhalb des Bewußtſeins iſt hier eine gewaltig große, die Exzentrizität der Sphären beider Elemente und die Divergenz ihrer Fortſchrittrichtungen iſt die beherrſchende Grundſtruktur. Und die Konvergenz, die das Spontaneitätsmoment der Erkenntnis ihr gegenüberſetzt, führt immer nur zu ſehr partialen, ja minimalen Syntheſen.

Das iſt in der Idealerkenntnis anders. Entſprechend der geringeren Spannweite der Gegenſtandstranſzendenz iſt auch die innere Spannweite der Exzentrizität und Divergenz der beiden Inſtanzen eine geringere; denn auch ihre Heterogeneität iſt eine geringere. Stigmatiſche und konſpektive Intuition klaffen ſtrukturell wie inhaltlich niemals ſo weit auseinander wie aprioriſche und aposterioriſche Realerkenntnis; ſind ſie doch beide noch rein aprioriſch und objektiv allgemein.

Beſteht nun das Problembewußtſein im Vorausſchießen der einen und Zurückbleiben der anderen Inſtanz, ſo iſt die innere Inadäquatheit die das Anzeichen der äußeren Inadäquatheit iſt, hier eben niemals von gleicher Spannweite wie in der Realerkenntnis. Konſpektive Anſchauung greift wohl mit ihrer allgemeinen Geſetzeseinſicht weit über die erfaßten Sonderſtrukturen der ſtigmatiſchen Intuition hinaus, greift ihr vor, bildet auch Hypotheſen, die jene dann erſt beſtätigen muß; aber ſie entfernt ſich der ganzen Art des Inhalts und der Gewißheit nach niemals weit von ihr, bleibt ihr innerlich verwandt. Und ebenſo gibt die ſtigmatiſche Intuition der konſpektiven immer neue unverſtandene Inhalte zur Eingliederung und zum Begreifen; aber dieſe Inhalte ſind von der Art, daß ſie ſich prinzipiell der Zuſammenſchau immer ſchon gleichſam darbieten, auf ſie warten, ſich ihr natürlich einfügen.

Die Problemketten ſind alſo in der Idealerkenntnis ſelbſt gleichartiger, weniger polar geſpalten, weniger mit Spannung und Unraſt geladen als in der Realerkenntnis. Aus dem gleichen Grunde aber iſt auch der Erkenntnisprogreß hier ein homogenerer, ruhigerer, einförmigerer. Er zeigt wohl auch noch eine gewiſſe Bipolarität (wie etwa in der Axiomforſchung, in der Errechnung tranſzendenter Größen uſw.), aber er iſt nicht annähernd ebenſo wie in der Realerkenntnis antithetiſch angelegt, trägt auch nicht mehr ſichtbar den Charakter eines Wettkampfes zweier Parteien. Begreifen und begriffloſe Inhaltsgegebenheit klaffen zwar auch hier gelegentlich weit auseinander (wie z. B. in der Weſensanalyſe) und fallen vielleicht nirgends ganz zuſammen; aber ſie widerſtreiten einander nicht, ſchränken ſich nicht gegenſeitig ein, ziehen einander nicht in Zweifel.

Die Divergenz im idealen Erkenntnisprogreß iſt geringer, die

Digitized by Google

Konvergenz größer als im realen; jedenfalls stellt sie sich leichter her. Sie hat deswegen überhaupt weniger den Charakter eines Gegenschlages, einer Überwindung. Die ganzen Gegensätze, die das Phänomen der Realerkenntnis beherrschen, sind hier abgeschwächt; die eigentlichen Extreme kommen nicht vor, alles ist relativiert, und das Ganze trägt das Gepräge des Ausgleichs und der ebenen Mitte. Selbst die Dynamik der Erkenntnis als Prozeß tritt hier zurück gegen die Statik der strukturellen Gebilde. Problem und Progreß haben nicht ihr volles Gewicht.

d) Die mathematische Evidenz.

Die bei weitem größte Bedeutung hat dieses abgeschwächte Grundverhältnis der zwei Instanzen immer noch für das Evidenzproblem. Evidenz gerade ist hier, wie in der Realerkenntnis, im allgemeinen nicht etwas Primäres, Unmittelbares, sondern etwas Vermitteltes. Sie ist nicht ein Kriterium, sondern sie beruht schon auf einem Kriterium; und das Kriterium liegt hier wie dort im Zusammenhang der beiden Instanzen.

Tatsächlich arbeiten alle Teilgebiete der Idealerkenntnis mit diesem Kriterium — und zwar keineswegs nur dort, wo wissenschaftlich-methodologisch gearbeitet wird, sondern immer und überall, auch naiv, bewußt oder unbewußt. Denn, da beide Instanzen immer vorhanden sind, und die beiderseitigen Inhalte sich überall dem Vergleich darbieten, so kommt es ganz von selbst, daß das komplex relationale Kriterium in Kraft tritt, wo nur immer ein Bewußtsein sich erkennend der Welt des Idealen zuwendet. Das heißt aber, das Kriterium arbeitet nicht willkürlich, nicht spontan, es wartet nicht, bis das erkennende Bewußtsein es erfaßt hat und „anwendet"; sondern es funktioniert auch unwillkürlich, von selbst, und zwar mit innerer, der Sachlage entsprechender Notwendigkeit. Es ist in aller Idealerkenntnis schon enthalten — freilich in sehr verschiedenem Maße.

Die Mathematik, deren Evidenz sprichwörtlich ist, arbeitet in erster Linie mit diesem Kriterium. Was sie in den Theoremen als ideale Tatsache (mit dem assertorischen Modus des „es ist so") stigmatisch erschaut, genügt ihr als solches Geschautes keineswegs. Sie verlangt darüber hinaus den Beweis, der zur idealen Tatsächlichkeit die Notwendigkeit fügt. Der Beweis nun setzt — rückverlängert bis auf seine ersten Stützpunkte — immer beim Allgemeinsten ein und stellt in konspektiver Schau die Verbindung zwischen diesem und dem stigmatisch Geschauten her. Spezielle Theoreme sind eben in gewissen Grenzen sehr wohl unmittelbar anschaulich und würden an sich des Beweises nicht bedürfen. Auf diese Anschaulichkeit ist man früh aufmerksam geworden und hat mit Recht aus ihr praktische Konsequenzen für die Lehrmethoden gezogen.

Digitized by Google

Die ersten Axiome dagegen, aus denen bewiesen wird, sind im allgemeinen nicht anschaulich, oder doch nur konspektiv vermittelt zur Anschauung zu bringen. D. h. sie gerade würden viel eher als jene Theoreme des Beweises bedürfen.

Zieht man aber daraus den Schluß, daß hier überhaupt alles Beweisen illusorisch ist, weil es doch nur auf eine Diallele herauskomme, oder gar, daß die ganze alte (Euklidische) Methode des synthetisch-deduktiven Beweises ein falsches Spiel sei, so ist man erst recht im Irrtum. Denn nicht im Erweis einzelner Theoreme liegt der Sinn dieses „Beweis"-Verfahrens, sondern in der Herstellung der alles verbindenden Zusammenhänge, in der Einführung und Überordnung der konspektiven Schau über die stigmatische. Diese Einführung bedeutet eben die Anwendung des relationalen Kriteriums. Es ist eben trotz aller gerühmten Evidenz der einzelnen Theoreme — einer Evidenz, die gewiß keineswegs bloß „subjektive" ist, die sich im weiteren Verlauf auch gemeinhin durchaus als objektive Evidenz erweist — dennoch so, daß erst die hinzutretende konspektive Intuition sich dieser ihrer objektiven Evidenz, d. h. der Evidenz des stigmatisch Geschauten, wirklich und endgültig versichern kann, soweit nämlich es ein solches Sichversichern überhaupt gibt. Das heißt aber, daß erst im Ineinandergreifen stigmatischer und konspektiver Schau eingesehen werden kann, wie weit die subjektive Evidenz zugleich objektive ist. Das relationale Kriterium erweist sich also recht eigentlich als ein Kriterium der Evidenz selbst. So fragwürdig letzten Endes auch gerade die Axiome sein mögen, so sehr man sie nur aufwärts reflektierend, in analytischem Vorgehen zur Einsicht bringen kann, sie sind deswegen doch der Angelpunkt der konspektiven Intuition, und ohne diese bleibt auch die stigmatische in der Luft schweben. Zusammenschau und Einzelschau halten sich das Gleichgewicht, und erst, wo sie in Harmonie sind, ist Gewißheit.

e) Evidenz der Wesensschau und Wertschau.

Diese Harmonie ist durchaus nicht auf allen Gebieten der Idealerkenntnis herstellbar. Die Mathematik nur gerade ist in der glücklichen Lage, sie annähernd herstellen zu können. Und darin besteht ihr vielgerühmter Vorzug der durchgehenden Einstimmigkeit, Evidenz, Exaktheit, Rationalität, ja „Absolutheit". Alle diese Vorzüge sind indessen, cum grano salis zu verstehen. Sie treffen zwar weitgehend, aber doch nur bedingt zu. In einer ähnlichen Lage ist sonst auch nur die formale Logik. In aller phänomenologischen Wesensschau dagegen — zumal in der beliebten Aktanalyse — klaffen die beiden Arten der Anschauung bereits weit auseinander und lassen an wirklicher, „objektiver" Evidenz viel zu wünschen übrig.

Digitized by Google

Naturgemäß ist es hier meist so, daß die stigmatische Schau weit im Übergewicht gegen die konspektive ist; nicht als ob diese immer so sehr schwer herzustellen wäre — stellt sie sich doch des öfteren gleichsam von selbst, wider Willen des Phänomenologen ein —, sie wird nur meist auf Grund einseitiger Einstellung, und zwar einer letzten Endes geschichtlich bedingten Einstellung, vernachlässigt. Denn den Stigmatismus der Anschauung autonom machen und den traditionellen Relationalismus des „reinen Denkens" ausschalten zu wollen, ist ein prinzipielles Vorurteil, eine Einseitigkeit, die sowohl die Stärke als auch die Schwäche der heutigen Phänomenologie ausmacht, die Schärfe ihres Schauens, aber auch die Grenze ihres Schauens bedingt.

Darüber darf man nicht verkennen, daß in gewissen Grenzen das Vorwalten der stigmatischen Schau wohl berechtigt ist, nämlich soweit es im Wesen der Sache liegt, d. h. in der Art, wie die idealen Gegenstände sich darbieten. Es gibt eben ganze Gebiete von Wesenheiten, die sich ihrer Natur und Struktur nach uns zunächst nur als Sonderphänomene zeigen und erst sekundär konspektiv übersehen werden können. Im allgemeinen wird man sagen dürfen, daß sie zur anhangenden Idealität gehören, — wie denn phänomenologische Wesensschau in der Tat zumeist von realen Einzelfällen, als Beispielen, ausgeht und aus ihnen erst durch Einklammerung des „Unwesentlichen" das Wesenhafte heraushebt.

Es scheint, daß in der Wertforschung der extreme Fall dieser Art vorliegt — charakteristischerweise gerade auf einem Gebiet reiner Idealität, also nicht wie bei der sonstigen Wesensschau, wo die Isolierung des Sonderphänomens durch die Anknüpfung am realen „Fall" gegeben ist. Ob es für geschaute Werte die ihnen wirklich entsprechenden realen Fälle gibt, bleibt vielmehr immer fraglich; und selbst, wo es sie gibt, können sie als solche doch erst auf Grund des geschauten Wertes erfaßt werden. Der Wertmaßstab als solcher ist niemals dem „Fall" zu entnehmen. Im reinen Wertbewußtsein nun ist, wie es scheint, überhaupt wenig konspektive Schau, wenigstens soweit wir sein Phänomen heute übersehen können. Es gibt da gewisse Einheitsforderungen, desgleichen gewisse Gegensätze (wie z. B. der von Wert—Unwert überhaupt), die offenbar die Rolle beherrschender Gesetzlichkeiten spielen. Aber die eigentliche materiale Wertmannigfaltigkeit ist nur stigmatisch am jeweiligen Einzelwert zu erschauen. Jede besondere Wertmaterie muß gesondert gleichsam erfühlt werden. Und hinlenkbar ist dieses Wertgefühl nur in sehr engen Grenzen; d. h. auch die der relationalen Schau zufallende Funktion der Hinführung ist hier durchaus beschränkt. Und so waltet denn hier eine gewisse Zufälligkeit des Hinschauens, die je nach dem gleichfalls zufälligen Grade

Digitized by Google

der Entwicklung des Wertblickes (resp. des Wertgefühls) engeren oder breiteren Spielraum läßt.

Freilich kann man von hier aus auch suchend und reflektierend zu Zusammenhängen, Ordnungs- und Spannungsverhältnissen, ja zu einer Art System der Werte aufsteigen. Aber weit kommt man damit nicht, man stößt schon bei den ersten Schritten des Aufstieges auf ganz unvorhergesehene Schwierigkeiten. Das wenige, was man etwa über die Rangordnung der Werte ausmachen kann, stammt dabei keineswegs aus eigentlich konspektiver Intuition, sondern wiederum aus stigmatischer, nämlich aus demselben unmittelbaren Wertgefühl, das sich in Akten des Vorziehens und Nachsetzens ausspricht. Die Folge ist, daß im Gebiet der Wertschau die Funktion des Kriteriums überhaupt nahezu aussetzt — ein Übelstand, der vielleicht bloß der Neuheit und geringen Entfaltung der Wertforschung zuzuschreiben ist. An sich möglich wäre es aber wohl, daß die Sache hier überhaupt anders läge als auf anderen Gebieten.

Ein Hinweis auf diese letztere Möglichkeit könnte z. B. darin liegen, daß gewisse allgemeine Gesetzlichkeiten, die auf anderen Gebieten des idealen Seins unbedingt gelten und dort die konspektive Schau wie Axiome beherrschen, hier nicht oder nur bedingt zu gelten scheinen. Das gilt in erster Linie vom Satz des Widerspruchs; denn unter den stigmatisch erschaubaren Wertmaterien gibt es solche, die einander offenkundig widersprechen. Es gibt Wertgegensätze, ja Wertwidersprüche, Wertkonflikte, die durchaus nicht aus der Welt zu schaffen sind, weil sie sich bis in das konkreteste sittliche Leben hinein deutlich widerspiegeln. Und es ist die große Frage, wie sie im Sinne der konspektiven Zusammenschau, d. h. im Sinne des Systems der Werte, aufzufassen sind. Hier sieht es in der Tat so aus, als wäre im Wertgebiet die konspektive Anschauung überhaupt und prinzipiell verkürzt — prinzipiell, weil ihre Grundgesetze in Frage gestellt sind; wie sich denn andererseits auch nicht verkennen läßt, daß hier mit „reinem Denken" und allem, was ihm verwandt ist, nicht viel auszurichten ist.

Sollte das Gebiet der Wertschau in diesem Punkte eine Ausnahme bilden — was übrigens aus den obigen Überlegungen noch keineswegs zu entnehmen ist —, so würde darin immer noch durchaus keine Herabsetzung der Bedeutung des relationalen Kriteriums für die Idealerkenntnis liegen, sondern höchstens eine Grenze seiner Aktualität, seiner Funktion, oder (Kantisch gesprochen) seiner „Anwendbarkeit". Und zwar wäre auch diese Grenze keine prinzipielle, sondern nur eine an das gelegentliche Aussetzen der konspektiven Intuition gebundene, wobei die Bedingungen des Aussetzens selbst sich der Diskussion entziehen. Die Ausnahme würde also das Gesetz des Kriteriums jedenfalls nur be-

Digitized by Google

stätigen. Denn die Bedingungen, unter denen es in Kraft tritt, stehen mit ihrem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein keineswegs in Abhängigkeit von ihm, sondern variieren offenbar nach Maßgabe ganz anderer, in den Inhaltsgebieten des idealen Seins selbst waltender Gesetzlichkeiten.

Damit wäre also die Gültigkeit dieses Kriteriums in der Idealerkenntnis — und mit ihr die Gültigkeit der auf ihm beruhenden „Evidenz" — grundsätzlich erwiesen.

f) Die Rücksicherung der Idealerkenntnis.

Es ist bei alledem niemals zu vergessen, daß die Leistung des Kriteriums in der Idealerkenntnis eine prinzipiell beschränktere und schwächere ist als in der Realerkenntnis — wegen der größeren Homogeneität der Instanzen. Diese Tatsache nun hat noch eine weitere Erscheinung zur Folge, die in der bisherigen Betrachtung nicht berücksichtigt worden ist.

Das ganze System der Idealerkenntnis ist eben doch — auch wenn die gegenseitige Durchdringung von stigmatischer und konspektiver Intuition restlos hergestellt wäre — *nicht restlos gesichert*; es schließt ein Fehlgehen auch dann nicht aus, wenigstens nicht absolut. Sein Kriterium ist eben nicht von gleicher Stärke wie das der Realerkenntnis. Im Sinne letzter Rechenschaft bleibt das System immer noch in der Luft schweben. Das ist es, was die Idealerkenntnis schließlich doch wieder unselbständig macht, was sie also dazu treibt sich *über ihre eigene Reichweite hinaus gleichsam rückzusichern*. Solche Rücksicherung nun kann nur geschehen durch Beziehung auf Erkenntnis anderer Art, d. h., da als letztere nur Realerkenntnis in Betracht kommt, durch *Beziehung auf die Realerkenntnis*.

Das ist freilich nicht so zu verstehen, als wäre die Realerkenntnis gewisser; sie hat zwar das stärkere Kriterium, aber es stehen dem auch größere Schwierigkeiten gegenüber — von der Grundtatsache der größeren Spannweite der Transzendenz herab bis zu den weit mannigfaltigeren und gewichtigeren Skeptizismen, die ihre Kompetenz bestreiten. Es ist auch nicht in dem Sinne zu verstehen, als wäre es so gar gewiß und ausgemacht, daß Realerkenntnis mit Idealerkenntnis überhaupt in Einklang stehen müsse; kann doch ideales Sein an sich auch sehr anders beschaffen sein als reales, und ist doch die traditionell ontologische Voraussetzung, daß die idealen Strukturen die Welt des Realen durchweg beherrschen, längst als eine willkürliche durchschaut. Aber deswegen ist doch das Rückhaltsuchen der Idealerkenntnis bei der Realerkenntnis in gewissen Grenzen wohl berechtigt. Denn die Gewißheit der Realerkenntnis — wie groß oder gering sie immer sein

Digitized by Google

mag — ist eben doch eine andere; und speziell die Gegeninstanz der aprioriſchen Erkenntnis überhaupt, die aposteriorische Einsicht, die es ja nur hier gibt, ist eine prinzipiell andere als alles, was die Idealerkenntnis umfaßt. Diese Andersheit aber ist es, worauf allein es für die Rücksicherung ankommt. Denn andererseits, wie weit auch ideale und reale Seinsstruktur voneinander abweichen mag, ein gewisser mittlerer Umkreis, in dem sie sich decken, ist eben doch da — sonst könnten ja Logik und Mathematik, sowie auch phänomenologische Wesensschau überhaupt keine Geltung für die Erkenntnis des Realen haben —, und dieser Umkreis genügt vollkommen für die Rücksicherung.

Tatsache ist, daß die reine Mathematik sich zwar für prinzipiell autonom hält und jeden Einschlag des Empirischen ausschließt, aber dennoch ihre ganze Bedeutung, ihr Gewicht als Seinserkenntnis gerade erst in der Anwendung findet, wie andererseits die quantitativen Verhältnisse des Realen der Mathematik von jeher die Probleme geliefert haben, an denen sie fortgeschritten ist. Der Infinitesimalkalkül wartet mit seinem Gültigkeitsanspruch zwar nicht erst auf Bestätigungen in der Berechnung realer Kurven, Geschwindigkeiten oder Kräfte; aber wie er geschichtlich an den Rechnungsproblemen von Kurven und Geschwindigkeiten erwuchs, so hat er nichtsdestoweniger auch aus seinem durchschlagenden Erfolg in diesen Problemen seine beherrschende Stellung in der Mathematik gewonnen.

Ähnliches gilt für andere „reine" Kalküle, wie den der imaginären Größen, den der Stetigkeit u. a. m. Hätten sich diese nicht in der Anwendung bewährt, so ist zu zweifeln, ob sie sich in der reinen Mathematik hätten halten können. In der schwebenden Lage, die das Fehlen der Bestätigung zur Folge hat, befinden sich manche spekulative Annahmen der reinen Mathematik, so manches in den Grundbegriffen der Mengenlehre, manches in der Axiomatik der Geometrie und Arithmetik. Aufstellungen dieser Art nähern sich eben bedenklich den metaphysischen.

Daraus ergibt sich, daß die Arbeitsgemeinschaft der Mathematik mit der Physik, Astronomie, ja auch mit der Technik für sie selbst gnoseologisch weit mehr bedeutet als den bloßen Triumph der Wissenschaft, der als solcher ihr ja ganz äußerlich bliebe. Sie bedeutet ihr vielmehr die Rücksicherung, den letzten, äußersten Gegenhalt. Und eben deswegen wird dieses Grundverhältnis auch gemeinhin nicht an beliebigen mathematisch-physikalischen Teilproblemen greifbar, sondern immer nur an der Rücksicherungsbedürftigkeit der äußersten und letzten, nur hypothetisch faßbaren — gleichsam an der Grenze des überhaupt Erschaubaren gelagerten — Grundlagen der reinen Mathematik.

Digitized by Google

g) Hintereinanderschaltung zweier Kriterien.

In der reinen Logik läßt sich, wiewohl weniger deutlich, vielleicht etwas ähnliches aufzeigen — im Bereich ihrer ersten Grundgesetze, deren Erweisbarkeit in ihr selbst nicht mehr gelegen ist; desgleichen in der offenbar berechtigten Tendenz, die Faßbarkeit der rein idealen Abhängigkeiten, Bedingtheiten, Notwendigkeiten und Möglichkeiten an der Hand von Beispielen herzustellen, die ganz und gar dem Realen entnommen sind.

Ja, man könnte die gleiche Tendenz sogar im Wertbewußtsein wiederfinden. Auch die reine Wertschau muß sich rücksichern, und zwar um so mehr, als sie fast nur stigmatisch ist und konspektive Intuition in kaum nennenswertem Maße in ihr mitspricht. Andererseits kann sie aber weit weniger als Mathematik und Logik auf Rücksicherung rechnen, weil es eben doch gar keine Realität gibt, von der es genügend sicher feststände, daß sie den Werten entspricht, um die reine Wertschau nun wiederum an der Realerkenntnis — nämlich der Erkenntnis dieser wertentsprechenden Realität — zu verifizieren.

Dennoch gibt es diese Rücksicherung. Sie greift aber freilich nicht auf die Wertrealitäten zurück, sondern auf die Realität des Wertbewußtseins, des Wertgefühls — nämlich auf das unmittelbare Fühlbarsein der Wert- oder Unwertcharaktere an empirisch gegebenen Sachen, Sachverhalten, Personen oder Situationen. Das moralische Situationsbewußtsein der Beteiligten, moralisches Ablehnen und Gutheißen, moralische Selbstbeurteilung, Schuldgefühl und viele ähnliche Akte sind durchaus moralische Wirklichkeit, keineswegs bloß ideale oder gar aktgetragene Irrealität. Im Rückgreifen auf sie — und das findet ständig statt — gibt es auch hier die Rücksicherung.

Es erübrigt sich, besonders nachzuweisen, daß dasselbe in weitestem Maße auf phänomenologische Wesensschau zutrifft, die sich von vornherein als Erkenntnis „anhangender", d. h. realitätsbezogener Idealität kundgibt. Hier liegt in der Rücksicherung auch gar keine Aporie. Die Rücksicherung ist mit in das ganze Verfahren hineingenommen. Sie macht denn auch das Verfahren zu einem im Erkenntnistypus gemischten. —

Bezieht man nun diese Rücksicherung der Idealerkenntnis ein in ihr eigenes Wesen und in das Wesen ihrer Gewißheit (Evidenz), so ergibt sich, daß es hier zwei hintereinandergeschaltete Kriterien gibt, die im Hinblick auf das Ganze der Idealerkenntnis doch immer irgendwie mit im Spiele sind: 1. das ihr eigentümliche innere Kriterium, das aus dem Gegenüber stigmatischer und konspektiver Anschauung innerhalb der idealen Apriorität resultiert; und 2. das über ihren Bereich hinausgreifende Kriterium, das äußerlich betrachtet in dem Gegen-

Digitized by Google

über von Idealerkenntnis und Realerkenntnis liegt, das aber letzten Endes auf einer anderen Dualität der Instanzen beruht, nämlich auf der im ganzen Umfange genommenen aprioriſchen Erkenntnis einerſeits (d. h. ſowohl der idealen als auch der realen Apriorität, und innerhalb der erſteren wiederum ſowohl der ſtigmatiſchen als auch der konſpektiven Schau) und der ihr gegenüber autonomen apoſterioriſchen Erkenntnis andererſeits.

Daß dieſe Hintereinanderſchaltung beider Kriterien eine Art doppelter Sicherung ausmacht, iſt leicht zu ſehen. In ihr liegt auch ein gewiſſer Ausgleich für den Nachteil des ſchwächeren Kriteriums. Denn der eigentliche Gegenhalt in dieſer Gegenſicherung liegt im apoſterioriſchen Faktor der Realerkenntnis. Und die Stärke der Gegenſicherung wäre eine geradezu ideale — d. h. in der Idee abſolute —, wenn ſie nicht eine innere Grenze hätte. Die Grenze liegt darin, daß ideales und reales Sein nicht durchweg ſtrukturell übereinſtimmen, daß es Idealſtrukturen gibt, denen keine realen, und Realſtrukturen, denen keine idealen Strukturen entſprechen. Dieſe Grenze, deren Verlauf freilich wir noch wenig kennen, iſt eine unverrückbare, weil ſie eine ontologiſche iſt und als ſolche mit der Erkenntnisrelation gar nichts zu tun hat.

71. Kapitel. Bipolare Irrationalität des Idealen.

a) Ideales Sein und Irrationalität der ratio.

Zu der ganzen Reihe der vorſtehenden Überlegungen bildet eine notwendige Ergänzung noch die Erörterung der Rolle, welche die partiale Irrationalität der idealen Seinsſphäre in der Idealerkenntnis ſpielt. Wir kommen damit auf eine früher aufgeworfene Frage zurück (Kap. 65. c., 4.), die freilich im Vorhergehenden ſchon zum Teil mit behandelt worden iſt. Es iſt die Frage, inwieweit das Auftreten des Irrationalen im idealen Sein der Autonomie (richtiger, der Autarkie) des Apriorismus in der Idealerkenntnis widerſpricht.

Hält man ſtreng daran feſt, daß allem Schein zuwider das „Denken" in der idealen Apriorität ebenſowenig „bei ſich ſelbſt" iſt wie in der realen, daß alſo es auch nicht einfach ſeine eigenen Gebilde anſchaut, ſondern ein ebenſo ſelbſtändiges Sein wie das reale intendiert — wobei die Intention dieſes Sein ſowohl treffen als auch verfehlen kann —, ſo iſt die Irrationalität des Idealen die Grenzſcheide zwiſchen Treffenkönnen und Verfehlenmüſſen. Das Bewußtſein dieſer Irrationalität aber iſt das kritiſche Wiſſen um das partiale Nichttreffenkönnen.

Das iſt nun an ſich ſchon ein ſicheres Zeichen, daß hier keineswegs durchgehende Evidenz waltet, daß vielmehr weitgehende Täuſchungsmöglichkeit beſteht. Die Irrationalität als ſolche brauchte allerdings

Digitized by Google

noch nicht Täuschbarkeit zu bedeuten; soweit das ideale Sein überhaupt erfaßbar ist, könnte es deswegen doch auch sehr wohl absolut und infallibel erfaßbar sein. Aber die bloße Tatsache, daß Irrationalität, wo sie besteht, auch bestreitbar ist und bestritten wird, zeugt davon, daß dem nicht so ist. Es gibt also hier eine Erkenntnisanmaßung ohne eigentliche Erkenntnis, ja ohne Erkenntnismöglichkeit. Das ist schon Täuschung. Und daß diese Täuschung so nahe liegt, hat seinen letzten Grund in der Verkennung des Intentions- und Transzendenzverhältnisses. Man glaubt unwillkürlich, die Nahstellung der Sphäre sei volle Identität von Gedanke und Gegenstand, resp. von intentionalem und idealem Gegenstande; man bemerkt nicht, daß man die ideale Sphäre damit gnoseologisch immanent macht, in die Gedankensphäe hineinzieht, ihr also das Ansichsein raubt. Man glaubt, der einzige Gegensatz zur Intention sei die Intuition — also ein rein immanenter Gegensatz — und so schiebt man statt des erkennenden „Erfassens" ein fertiges, sicheres „Haben" unter.

Aus dieser falschen Theorie der Idealerkenntnis stammt überhaupt erst das zweifelhafte Bild des „Habens" für die Erkenntnisrelation; und es ist daher wichtig, sich an dieser Stelle klar zu werden, daß es keineswegs nur für die Realerkenntnis ein schiefes Bild ist, sondern gerade auch für die Idealerkenntnis selbst. Wie sehr in alledem fehlgegriffen ist, leuchtet aber erst ein, wenn man den Einschlag des Irrationalen in der idealen Sphäre deutlich vor Augen hat. Wo Irrationalität auftritt, da ist es allemal die Probe aufs Exempel der gnoseologischen Transzendenz und des Ansichseins.

Nun ist die Irrationalität im idealen Sein zwar tatsächlich geringer als im realen; auch die Spannweite der Transzendenz ist ja eine geringere. Reales Sein hat eben noch ganz andere Dimensionen und „Ordnungen" des Irrationalen. Aber hinter diesem quantitativen Unterschied steckt kein prinzipieller. Transzendenz und Irrationalität sind hier nicht grundsätzlich etwas anderes.

Auf der anderen Seite ist festzuhalten, daß es ein Reich des an sich Rationalen gibt. Aber es ist nicht das Reich des idealen Seins, sondern das des Gedankens. Dieses Reich ist durchaus von einer anderen Welt; seine Gebilde sind aktgetragene, an sich bloß intentionale. Sie können Erkenntnisbedeutung gewinnen — aber nur dadurch, daß sie auf Ansichseiendes bezogen sind, es erfassen, repräsentieren. Dem idealen Ansichsein gegenüber gibt die konspektive Anschauung dem Denken diese Erkenntnisbedeutung; sie ist „begreifende" Schau. Das Begreifen aber ist die ratio. Das Begreifen selbst ist deswegen keineswegs seinerseits begriffen, oder auch nur begreifbar. Die ratio selbst ist nicht rational, weder in ihren Bedingungen, welche Denkkategorien sind,

Digitized by Google

noch in ihren Elementen, die ihr als Bausteine gegeben sein müssen. Alles Begreifen überbaut sich über Unbegriffenem, und vielleicht Unbegreiflichem, wie alles Erkennen überhaupt sich über Unerkanntem — und zwar auch in ihm unerkannt Bleibendem, ja Unerkennbarem — erhebt.

b) Obere und untere Irrationalität des Idealen.

Das letztere nun erweist sich als ein Moment von weittragender Wichtigkeit — wohl auch für die Erkenntnis überhaupt, sofern sie immer ein Element des Begreifens in sich trägt — besonders aber für die Idealerkenntnis, deren Wesen man oft genug fälschlich dem „reinen Denken" überhaupt gleichgesetzt hat. Irrational nämlich ist in ihr einerseits das Element im Sinne des Prinzips, durch welches begriffen wird, das einfache kategoriale Element. Begreifen heißt aus solchen Elementen heraus verstehen, auf sie zurückbeziehen. Woraus folgt, daß die kategorialen Elemente selbst notwendig unbegriffen bleiben müssen. Für ihr Begreifen müßten schon wieder andere das Begreifende sein; das ergäbe einen regressus in infinitum, womit das Problem nur hinausgeschoben wäre. Sie sind also irrational. Man kann diese Art des Irrationalen unter Benutzung des alten Bildes der Vertikalen als die „obere Irrationalität" bezeichnen, d. h. als Irrationalität der „höchsten" (allgemeinsten) Schicht des idealen Seins. Und da im idealen Sein die Kategorien in einer Ebene mit dem Konkretum liegen, so wird man wohl nicht weit fehlgehen, wenn man diese obere Irrationalität mit der Irrationalität derjenigen idealen Seinskategorien gleichsetzt, die mit den Denkkategorien identisch sind.

Aber ebenso irrational ist andererseits das Element der stigmatischen Intuition, d. h. der Gehalt der am anderen Pol der Idealerkenntnis gelagerten Einzelintuition. Das ist die „untere Irrationalität" des idealen Seins, die der aprioriſchen Inhaltselemente, welche die konspektive Intuition erst begreifend zusammenschauen soll, die aber sie ebensowenig auflösen vermag, als die stigmatische, die sie gibt, weiter in sie eindringen kann. Dagegen mag sich die traditionelle Auffassung sträuben; sie ging von der Voraussetzung aus, alles a priori Erkannte sei eo ipso rational. Das ist eben schon ein rationalistisches Vorurteil. Das hier Geschaute ist zwar gegeben, aber deswegen weder durchschaut noch begriffen. Es ist gerade in seiner Gegebenheit das Rätselhafte. So ist es mit vielen komplexen Werten, deren Wertcharakter zwar deutlich fühlbar ist, deren Struktur und innerer Aufbau aber durchaus unverstanden bleibt; so ist es mit dem Quale der Farben und Töne und ihren elementaren Beziehungen, so mit Größe, Zahl, Ausdehnung u. a. m.

Die Irrationalität also haftet der oberen und der unteren Schicht

Digitized by Google

des Idealen am stärksten an; aber sie ist eine qualitativ grundverschiedene hier und dort. In der oberen Schicht ist sie die Unanschaulichkeit des an sich wohl Begreiflichen, das nur nicht zur Gegebenheit, und deswegen freilich auch nicht zum aktuellen Begriffenwerden gebracht werden kann; in der unteren dagegen ist sie die Unbegreiflichkeit (gleichsam die Undurchdringlichkeit) eines nicht nur Anschaubaren, sondern auch durchaus Angeschauten, anschaulich Gegebenen.

Die mittlere Schicht dagegen, in der beide Arten der Intuition sich treffen und überschneiden, ist gnoseologisch viel besser gestellt, ist unvergleichlich rationaler. Und zwar ist sie das eben durch die Kombination beider Arten von Elementen, durch den Ausgleich von Sonderschau und Zusammenschau. Das Sichtreffen und Sichüberschneiden beider Intuitionen, der stigmatischen und der konspektiven, ist eben der eigentliche Boden des Verstehens, des Begreifens, der Rationalität. Man kann auch umgekehrt sagen: diese Sphäre des Sichtreffens und Ergänzens nennen wir eben die „ratio"; denn Begreifen nennen wir das Sich-ineinander-Fügen von Elementen stigmatischer und konspektiver Schau. Die Herstellung eines Gefüges aus diesen zwei heterogenen Reihen von Elementen gilt uns als Begreifen. Ebenso, natürlich, ist es in der Realerkenntnis; aber dort ist das eine wohlbekannte Sache.

o) Das Schweben und die Rationalität der mittleren Schicht.

Diese Sachlage widerspricht nur scheinbar dem, was oben über das Aussetzen der kategorialen Grundrelation gerade in der mittleren Schicht gesagt wurde. Gesetzt, es habe mit diesem Aussetzen seine Richtigkeit — was ja tatsächlich nicht feststeht, aber als extremer (ungünstigster) Fall für die Problemlage maßgebend ist —, so hat diese mittlere Schicht überhaupt keine unmittelbaren Anschauungsdaten; die beiden „Instanzen" betreffen ja nur die obere und die untere Schicht. Direkt angeschaut wird nur in diesen letzteren, in der mittleren wird nur mittelbar erkannt. Die mittlere Schicht der Idealerkenntnis schwebt dann gleichsam in der Luft; an den idealen Gegenstand geknüpft ist die Erkenntnis nur in ihrem oberen und unteren Pol (wie übrigens in der Realerkenntnis auch, und noch viel ausschließlicher).

Man könnte nun fragen: wie kommt es, daß gerade in denjenigen Erkenntnisschichten (den extremen), die allein direkte Schau, direkte Bindung an den Gegenstand haben, dennoch die größte Irrationalität liegt, während gerade in derjenigen Schicht, die der direkten Gegenstandsgebundenheit entbehrt, Rationalität herrscht?

Die Antwort liegt darin: Rationalität hat nichts mit Unmittelbarkeit der Anschauung zu tun, Irrationalität aber

Digitized by Google

nichts mit Mittelbarkeit. Der Inhalt kann unmittelbar „gegeben", oder (wie in der oberen Schicht) unmittelbar in der konspektiven Schau als Zusammenhangsmoment enthalten sein, ohne deswegen doch verstanden, begriffen, auf etwas zurückführbar zu sein. Und er kann, wie in der Mittelschicht, vollkommen durchschaubar, begreifbar, zurückführbar sein, ohne doch anders als in der Überschneidung anderweitig gegebener Elemente zu bestehen.

Kurz, es erweist sich, daß gerade das Vermittelte, Sekundäre, inhaltlich Bedingte das Rationalere ist; das Unmittelbare, Primäre, Unbedingte aber das Irrationalere. Darin ist nicht nur kein Widerspruch, sondern gerade so allein kann es überhaupt sein — gemäß dem Sinn dessen, was wir Begreifen, ratio, Erkennbarkeit nennen. Und gerade so läßt sich dieses Verhältnis direkt als Notwendigkeit, als allgemeines Wesensgesetz der Erkenntnis verstehen.

d) Sekundäre Evidenztäuschung der mittleren Schicht.

Mit dieser Verteilung von Rationalität und Irrationalität hängt es weiter zusammen, daß auch die Täuschungsmöglichkeit in den Elementen beiderlei Art, d. h. in den extremen Schichten, am größten ist, in der mittleren Schicht der gemeinsamen „Gefüge" aber am geringsten. Das beruht wiederum darauf, daß hier das relationale Kriterium in Kraft tritt. Aber ganz verschwindet die Täuschungsmöglichkeit nirgends, auch in der mittleren Schicht nicht — genau so wenig als sie in der Realerkenntnis irgendwo ganz verschwindet, ja noch weniger als in ihr. Sie ist eben auch in der mittleren Schicht nur relativ kompensiert, und zwar in der Idealerkenntnis um so relativer, je größer die Homogeneität der Elemente und die Chance der übereinstimmenden Fehler in beiden Instanzen ist.

Eigentliche Evidenztäuschung sollte man indessen nur die Täuschung in den Elementen selbst nennen, sowohl in denen der oberen als auch denen der unteren Schicht. In der mittleren Schicht dagegen folgt der Arbeit des Begreifens auf Schritt und Tritt ein Bruchteil kritischen Bewußtseins. Dieser Bruchteil reicht zwar nicht immer hin die Elementartäuschungen zu kompensieren, wohl aber dazu, dem Geschauten den falschen Schein der Gewißheit zu nehmen, soweit ein solcher naturgemäß an den Elementen, besonders denen der unteren Schicht hängt. M. a. W., hier tritt die Idealerkenntnis gar nicht mit dem Anspruch absoluter objektiver Evidenz auf. Sie ist zweiseitig gebunden, und wenn sie auch nicht immer eigentlich weiß um diese Gebundenheit, so hat sie doch ein stetes Gefühl für die in ihr auftretende Inkongruenz der beiderseitigen Elemente. Wie dunkel dieses Gefühl auch sein mag, es ist doch das gnoseologische Gewissen ihrer Fallibilität, das sie immer

Digitized by Google

im Bewußtsein ihrer eigenen Relativität erhält. Und eben dadurch ist sie vor Evidenztäuschung besser gesichert als die Elemente.

Freilich kann dieses kritische Bewußtsein sich der Null nähern — auch in den philosophischen Theorien, wie z. B. in den Immanenztheorien, in der idealistischen Spekulation, besonders in der logisch-idealistischen — und dann setzt freilich auch in der mittleren Schicht Evidenztäuschung ein. Das ist dann eben Täuschung der vermittelten, sekundären Evidenz. Charakteristisch für sie aber ist es, daß sie im allgemeinen keine naive, sondern selbstverschuldete, durch willkürliche Vorurteile erst herbeigeführte ist. Sie ist prinzipiell immer vermeidbar, während die primäre nicht immer vermeidbar ist. Zu wirklich breitem Wuchern gelangt sie nur in der verstiegenen, standpunktlich irregeleiteten Spekulation. Und dann gibt sie Anlaß zu einer Kette künstlicher Aporien, die im natürlichen Idealbewußtsein gar nicht bestehen.

IV. Abschnitt: Konsequenzen und Grenzen der Theorie.

72. Kapitel. Sonderstellung der Wertschau.

a) Das Gnoseologische im Wertgefühl.

Einer besonderen Erörterung bedarf die Theorie der Idealerkenntnis noch in bezug auf das Reich der Werte.

Ändert sich etwas in der Wertschau grundsätzlich gegenüber sonstiger Wesensschau? In den letzten Untersuchungen sind uns bereits manche Unterschiede entgegengetreten. Aber sie waren nicht prinzipieller Art. Dennoch ist anzunehmen, daß ein prinzipieller Unterschied vorhanden sein muß. Denn Werte haben wohl die gleiche Idealität von anderen Wesensstrukturen, aber innerhalb des gemeinsamen idealen Ansichseins haben sie trotzdem noch einen besonderen Seinsmodus.

Man kommt an diese Sonderstellung am besten mit der Frage heran: kann die Apriorität der Wertschau auf einem Verhältnis kategorialer Identität beruhen? Man sieht sofort, „kategorial" im eigentlichen Sinne könnte solche Identität wohl sicherlich nicht sein. Werte sind eben nicht Kategorien. Dennoch haben sie inhaltlich eine den Kategorien vergleichbare Struktur. Und in diesem Sinne darf man sie doch wiederum als Inhaltskategorien der Ethik, Ästhetik (und wohl weiterer Gebiete noch) bezeichnen. Heißt also Identität hier, daß die Inhaltsstrukturen der ideal ansichseienden Werte im Bewußtsein wiederkehren?

Man möchte dies zunächst unbedingt zu bejahen geneigt sein. Sonst müßten ja — da es doch ein Wertbewußtsein gibt — die Werte entweder überhaupt nur im Bewußtsein bestehen, oder in der Wertschau vom

Digitized by Google

Bewußtsein einbezogen werden (also quasi immanent werden); was offenbar beides nicht der Fall sein kann, weil es das ideale Ansichsein der Werte aufheben, d. h. gerade dasjenige an ihnen zerstören würde, was ihnen die eigenartige bestimmende Kraft, ja Autorität gibt, mit der sie sich im Wertbewußtsein behaupten. Werte sind und bleiben, wie alles Ideale, auch in der Wertschau noch bewußtseinstranszendent.

In einem Punkt aber entspricht auch das Identitätsverhältnis nicht genau dem Phänomen der Wertschau: der direkte erfassende Akt ist hier gar kein eigentlicher Erkenntnisakt, kein theoretischer Akt, sondern ein emotionaler, ein Akt der Stellungnahme, ein Gefühlsakt: Wertgefühl.

Von dieser Art sind, wie Scheler's Ethik dargetan hat, die Akte des Billigens, Mißbilligens, des Vorziehens und Nachsetzens, der Entscheidung für oder wider, des Liebens und Hassens, der Achtung und Verachtung. Erst in der Reflexion auf diese Akte kommt eigentliche Werterkenntnis zustande.

Diese Akte nun sind ebenso transzendent wie der Erkenntnisakt, aber sie haben vorzugsweise die umgekehrte, der theoretischen entgegengesetzten Richtung; sie sind in bezug auf das Bewußtsein zentrifugal, richten sich aktiv auf den Gegenstand und können diesen unter Umständen modifizieren. Erkenntnis dagegen ist ein Hinnehmen, eine prinzipiell rezeptive Bewußtseinshaltung. Das erkennende Erfassen steckt wohl irgendwie auch in diesen emotionalen Akten; sie haben einen gnoseologischen Gehalt neben ihrem Tendenzcharakter. Aber sie sind doch als Akte nicht erfassend, sondern heischend, fordernd. Wie also reimt sich das Gnoseologische im Wertgefühl mit dessen Gefühlscharakter?

b) Primäre und sekundäre Aktmomente.

Akte dieser Art sind es, in denen das Wertbewußtsein primär liegt. Aber es sind keine einfachen Akte. Die Sachlage des Transzendenzverhältnisses in ihnen ist eine komplexe.

Man kann sie leicht in drei Hauptmomente zerlegen: 1. die eigentliche innere Stellungnahme des emotionalen Bewußtseins, 2. das Bewußtsein dessen, wozu Stellung genommen wird, und 3. das Bewußtsein dessen, auf Grund dessen Stellung genommen wird. Das zweite dieser Momente nun ist offenbar einfache Realerkenntnis, denn erfaßt wird in ihm eine reale Person, Handlung, Situation usw.; das dritte Moment ist Idealerkenntnis, Wertschau; denn ein Wertbewußtsein bestimmt die Stellungnahme. Es braucht freilich kein explizites zu sein, denn Stellung genommen wird ja nicht zum Wert, sondern nur auf Grund des Wertes zu einem Realen; nur das Reale also braucht bewußt zu sein. Das erste der drei Momente aber, die Stellungnahme

Digitized by Google

selbst, d. h. der eigentlich emotionale Teil des Gesamtaktes, ist offenbar schon bedingt durch das zweite und dritte Moment, also durch zwei Erkenntnisakte. Es ist ihnen gegenüber sekundär. Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß es primär gegeben ist, während jene Erkenntnismomente immer erst aus ihm rekonstruierbar sind.

Es ist also hier wie so oft in den Bewußtseinsphänomenen: das unmittelbar Gegebene und Bewußte ist nicht das Primäre, an sich Unmittelbare, sondern gerade das der Seinsweise nach Bedingte, Vermittelte, Sekundäre. Daß also das volle Wertbewußtsein, die eigentliche „Wertschau", den Umweg über das Bewußtsein der Stellungnahme nimmt, daran ist nichts, was den primären Akt des Wertgefühls selbst herabsetzte oder zu etwas Sekundärem stempelte. Das emotionale Moment der wertfühlenden Akte ist nur die Erscheinungsweise des Wertbewußtseins. Eben daher kann von ihm auch nachträglich — ebenso wie vom zweiten Moment, der Realerkenntnis — jederzeit wieder abgesehen werden. Was übrig bleibt ist reine Idealerkenntnis.

Wir nun haben es ausschließlich mit der letzteren zu tun, mit dem dritten der genannten Aktmomente, dem primären Wertgefühl. Dieses nämlich ist, ungeachtet seines Eingebettetseins in den komplexen emotionalen Akt, nichtsdestoweniger autonom; es ist nur noch nicht bewußtes Erfassen der Struktur, nicht gegenständliche Anschauung des Wertes. Es kann aber, wo sich die Reflexion auf seinen Inhalt richtet, jederzeit zur bewußten Wertanschauung werden.

Die Frage ist: soll man nun annehmen, daß in diesem Wertgefühl die ganzen Wertstrukturen als Inhaltsstrukturen eines dunklen Wertbewußtseins vorgebildet sind, daß also auch die ganze Reihe der Wertmaterien ursprünglich doppelt da ist: ideal an sich als Gegenstand und im „Gefühl" als Bedingung des Wertbewußtseins? In dieser Form wäre die Annahme freilich kaum haltbar. Aber sie gewinnt Halt, wenn man sie streng im Sinn einer transzendenten Identitätsthese versteht, deren Sinn es gerade ist, an Stelle der doppelten Reihe die eine, identische zu setzen. Die Wiederkehr der Wertstrukturen im Bewußtsein und ihr eigenartiges sich-Ankündigen im Wertgefühl müßte auch hier als das sekundäre Phänomen verstanden werden. Wie und als was aber die Werte unabhängig vom Bewußtsein bestehen, müßte ebenso in suspenso bleiben, wie die Seinsweise der Realkategorien.

Immerhin bleiben hier gewisse Schwierigkeiten zurück. Bei den Kategorien handelt es sich um Erkenntnis konkreter Gegenstände durch sie, wobei sie selbst auch ganz unerkannt bleiben können. Hier dagegen handelt es sich zugleich um eine Erkenntnis der Werte selbst. Es müßten also hinter ihnen noch weitere Wert-Prinzipien stehen, die dann die eigentlichen Träger der transzendenten Identität wären. Es deutet

Digitized by Google

zwar manches im Wertreich, soweit wir es kennen, darauf hin, daß es solche Prinzipien gibt. Aber gerade die eigentlichen Wertmaterien sind von ihnen kaum berührt; sie betreffen mehr die Wertzusammenhänge, die als solche wiederum nur für konspektive Anschauung in Betracht kämen. Die in den emotionalen Akten der Stellungnahme sich bergende Idealerkenntnis ist dagegen ganz ausgesprochen stigmatische Intuition. Jedenfalls kompliziert sich hier die Problemlage, und es wäre schon denkbar, daß die Komplizierung keine notwendige, in der Sache selbst liegende, sondern eine durch die Analogie zum theoretischen Erkennen hineingetragene wäre. In dem Falle wäre der Fehler gerade die Übertragung der kategorialen Grundrelation auf die Wertschau.

c) Wertschau als durchstoßende Intuition.

Die einfachere Annahme ist: es gibt eine direkt auf die einzelne ideal ansichseiende Wertmaterie *durchstoßende Intuition*, ein gleichsam *penetratives Schauen*. Gewiß ist solche Intuition in sich rätselhaft, ein Wunder. Aber über das Rätselhafte kommt man in der Wertschau nun einmal nicht hinweg. Es ist der Ausdruck des Metaphysischen in ihr. Zudem ist solche Intuition nicht wunderbarer als die Wahrnehmung in der Realerkenntnis und die stigmatische Intuition in der Idealerkenntnis. In den Phänomenen liegt gegen sie gar kein Anstoß vor.

Und würde das „Durchstoßen" der stigmatischen Anschauung etwa die Aufhebung der Identität bedeuten? Auch das keineswegs — wie schon gezeigt wurde (Kap. 69. d.). Vielmehr ist hier die penetrative Intuition *zum Grunde der Identität* gemacht: die mit der ideal ansichseienden Wertstruktur identische Gegenstruktur des Wertbewußtseins taucht dann eben gerade *infolge* der Intuition im Subjekt auf. In diesem Sinne bleibt die Identität (und zwar wiederum als partiale) durchaus bestehen; sie ist nur nicht mehr das Erklärende, Tragende, das die Transzendenz Überbrückende, sondern ihrerseits Folgeerscheinung, eine *vom „Durchstoßen" der Intuition getragene* und erklärte. Denn das Durchstoßen eben ist die Durchbrechung der Transzendenz. Es gibt dann kein Vorgebildetsein der Werte im Subjekt, kein Basiertsein der Wertschau auf prästabilierter Harmonie, sondern statt dessen nur ein transzendentes Reagieren des fühlenden Bewußtseins auf die ansichseienden Wertstrukturen — eine Art des Erfassens, die wiederum vergleichbar wäre derjenigen der Wahrnehmung, eine Art Werterfahrung, Wertempirie, Wertwahrnehmung — durch das Fühlen als Wertorgan. Wahrnehmung aber beruht nicht auf Identität, sie stellt sie bestenfalls erst her.

Heißt das nun die Apriorität des Wertgefühls aufheben? Keines-

Digitized by Google

wegs! Dem realen Einzelfall gegenüber, um dessen Bewertung es sich in der Stellungnahme allein handelt, d. h. der realen Person, Handlung, Situation gegenüber bleibt die Apriorität bestehen. Und auf diese Apriorität kommt es im Wertbewußtsein allein an. Denn nicht auf das Reale als solches richtet sich die penetrative Intuition, sondern auf den ansichseienden Wert, der ihm anhaften oder auch fehlen kann. Man darf also — so paradox es immer klingen mag — allenfalls von „Wertempirismus" in bezug auf das ideal an sich bestehende Wertreich sprechen, aber nicht in bezug auf das zu bewertende Reale. Jener „Wertempirismus" widerspricht also nicht nur nicht dem radikalen Wertapriorismus, sondern er ist selbst zugleich eben dieser radikale Wertapriorismus — nämlich ein absoluter Apriorismus in bezug auf die im gewöhnlichen Sinne „empirische" Gegebenheit der zu bewertenden Fälle. Dieser Apriorismus genügt vollkommen der Autonomie des Wertbewußtseins, als der Grundbedingung des Bewertungsaktes.

Ja letzten Endes liegt in jenem „Wertempirismus" auch kaum etwas vor, was von der sonstigen stigmatischen Wesensschau abwiche. Letztere läßt sich durchgehend als ideale Wesenswahrnehmung auffassen, ohne dadurch das Geringste von ihrer strengen Apriorität gegenüber der realen Wahrnehmung von Einzelfällen zu verlieren. Das ist es am Ende gerade, was an diesem Punkt über das Wesen stigmatischer Anschauung überhaupt zu lernen ist. Sie ist eine Synthese von echter Apriorität und direkter, vom idealen Objekt her kommender Gegebenheit: also aprioriſche Gegebenheit. Und im Grunde ist es eben das, was im Wesen aller stigmatischen Intuition liegt. Alle stigmatische Intuition ist in diesem Sinne Wesenswahrnehmung, ist direkt durchstoßendes, penetratives Erfassen. Sie ist aprioriſch dem realen Fall gegenüber, gegeben aber dem relational-konspektiven Schauen, dem „reinen Denken" und der Reflexion aller Art gegenüber.

Man darf also nicht sagen, die apriorische Wertschau „beruhe" auf einem Identitätsverhältnis; vielmehr umgekehrt, sie bringt es erst zum Identitätsverhältnis, und zwar eben dadurch, daß mit ihr erst die Wertstruktur (im Wertgefühl) „wiederkehrt". Das stimmt zu dem, was oben über die stigmatische Anschauung ausgemacht wurde: daß in ihr das transzendent Identische nicht in den Bedingungen liegt, sondern Gegenstand ist. Desgleichen wird der Gegensatz aprioriſcher und aposterioriſcher Erkenntnis hier in aller Strenge (ohne Relativierung) aufrecht erhalten: was dem realen Fall gegenüber a priori eingesehen wird, das wird nichtsdestoweniger vom ansichseienden Wert her als posterius empfangen. Der Wert selbst ist es eben, der sich hier „gibt". Er bietet sich dem Fühlen dar. Der Wert nämlich verhält sich zum Wertgefühl (als Wertorgan),' wie der reale Gegenstand zur Wahr-

Digitized by Google

nehmung. Man kann also auch so sagen: aprioriſch iſt dieſe ſtigmatiſche Wertſchau in bezug auf die Realerkenntnis, aposterioriſch aber in bezug auf die konſpektive Idealerkenntnis.

d) Irrationalität des „Durchſtoßens".

Wie das eigentliche „Durchſtoßen" der Anſchauung auf die anſichſeiende Wertſtruktur geſchieht, bleibt bei alledem ganz im Dunklen. Das iſt das Geheimnis der Wertſchau, ja der idealen Weſensſchau überhaupt, ſofern ſie ſtigmatiſch iſt. Darin, daß ſo etwas möglich iſt, beſteht eben jene „Nahſtellung" der Weſenheiten zum erkennenden Bewußtſein. Könnten wir die „Nahſtellung" in ihrem Weſen durchſchauen, ſo wüßten wir vermutlich auch, wie das „Durchſtoßen" zu verſtehen iſt — ein Satz, der ſich wohl auch umkehren läßt.

Die direkte Anſchaubarkeit des idealen Reiches, das eigentliche Zur-Anſchauung-Bringenkönnen, iſt eine nicht weiter analyſierbare Erkenntnistatſache, ein Irrationales, und wenn man ſo will, das Wunder in der Idealerkenntnis. Die Antinomie, die in der Vereinigung von Anſichſein des Objekts und direktem Erfaßtwerden, reſp. Angeſchautwerden durch das Subjekt liegt, können wir nicht aus der Welt ſchaffen. Sie iſt ein Seitenſtück zu der verborgenen „transkauſalen" Determination des Subjekts im Wahrnehmungsakt durch das real gegenwärtige Objekt; desgleichen zu der im Grunde ebenſo irrationalen Identität von Erkenntnis- und Seinskategorien in der aprioriſchen Realerkenntnis. Hier, in der ſtigmatiſch aprioriſchen Idealerkenntnis iſt das Andersartige nur dieſes, daß weder ein Symbolverhältnis noch ein vorgegebenes Identitätsverhältnis das Vermittelnde iſt, ſondern daß die Verbindung ohne Vermittlung zuſtande kommt, daß ein direktes Durchſtoßen oder Durchbrechen der Tranſzendenz die Wiederkehr der Seinsſtruktur im Bewußtſein ſchafft. Dem entſpricht die Verringerung der Spannweite im Tranſzendenzverhältnis ſelbſt auf ihr äußerſtes Minimum.

Dieſes Minimum der Spannweite iſt es andererſeits auch, was immer wieder den Schein erweckt, als handle es ſich hier gar nicht um Erfaſſen eines Anſichſeienden, was alſo zu jener Gleichſetzung der „Nahſtellung" mit „Immanenz" geführt hat, welche ſich auch in Theorien, die ſonſt durchaus ernſt zu nehmen ſind, immer wieder einſchleicht. Der Schein als ſolcher nun dürfte wohl ein unaufhebbarer ſein. Um ſo wichtiger iſt es, ſich gerade an dieſem Punkt, wo er aufs höchſte geſteigert iſt, darüber klar zu ſein, daß die Gegenſtände, um deren Erfaſſung es ſich hier handelt, genau ſo ſehr wie alle übrigen echten Erkenntnisgegenſtände ſich aller willkürlichen Verſchiebung — wie ſie an aktgetragenen Gegenſtänden möglich iſt — aufs entſchiedenſte

Digitized by Google

widersetzen und dadurch ihre Unabhängigkeit vom Bewußtsein und seinen Akten schlechthin beweisen. Unter dem Ansichsein des Idealen aber ist gnoseologisch nichts anderes zu verstehen als diese Unabhängigkeit.

e) Penetrativer Charakter aller stigmatischen Intuition.

Es wurde schon gezeigt, wie von der Wertschau aus zugleich ein Licht auf die Idealerkenntnis überhaupt zurückfällt. Es liegt unabweisbar nah, daß dieselbe nicht weiter analysierbare Tatsache der „durchstoßenden" Intuition — wenn anders sie hier richtig erschaut ist — in aller stigmatischen Anschauung idealen Seins steckt, auch in der theoretischen. Man müßte sich zu diesem Schluß gedrängt sehen, selbst wenn die theoretische Wesensschau von sich aus diesen Schluß nicht nahelegte. Denn es liegt kein Grund vor zu glauben, daß es dort anders sei. Vielmehr spricht dort der Umstand dafür, daß der ganze Stigmatismus der Anschauung den Sinn einer Gegeninstanz zur konspektiven Schau und zu der in ihr waltenden eigentlichen, als allgemeine Bedingung der Apriorität vorauszusetzenden kategorialen Grundrelation bildet. Diese Gegeninstanz nun gewinnt gerade als solche nicht unerheblich an Gewicht, wenn sie sich auf eine fundamentale Eigenart der Funktion zurückführen läßt.

Für das Gesamtbild der Idealerkenntnis ergibt sich dann Folgendes: Die niedersten und speziellsten Wesenheiten (die kategorial komplexesten Gebilde) sind in keiner Weise im Subjekt präformiert, d. h. von Hause aus vertreten oder angelegt, ergeben sich auch nicht aus seinen Kategorien oder deren Kombinatorik; sie werden vielmehr direkt (penetrativ) angeschaut, und die Identität, soweit sie hier zustande kommt, ist nicht Ursprung, sondern Folge. Die höchsten und kategorial einfachsten aber werden gar nicht angeschaut, sondern sind im Subjekt als dessen Erkenntniskategorien präformiert, ohne Gegenstände der Erkenntnis zu sein. Sie sind Bedingungen konspektiver Schau, und mit ihrer Hilfe werden andere Gebilde, ideale Gegenstände der mittleren Schicht, auf Grund der stigmatisch geschauten Inhalte vermittelt.

f) Negative Täuschbarkeit der Wertschau.

Mit der Tatsache, daß Wertschau im primären Sinne an einen emotionalen Akt gebunden ist, hängt auch eine Verschiebung in der Frage der Täuschungsmöglichkeit zusammen. Diese ist im Wertbewußtsein einerseits gesteigert — sofern das relationale Kriterium nahezu ganz aussetzt —, andererseits aber zugleich vermindert — sofern in jeder emotional (in der Stellungnahme) sich ankündigenden Wertschau eine unumstößliche, von keiner Gegeninstanz wieder aufzuhebende Bewußtseinstatsache vorliegt.

Digitized by Google

Was jene Steigerung der Täuschungsmöglichkeit anlangt, so beruht sie vielleicht nur auf der Neuheit des Forschungsgebietes und dem vorläufig äußerst geringen Grade der Umsetzbarkeit des emotional Erfühlten in gegenständlich Geschautes, d. h. in theoretisch klar Erkanntes. Die entgegengesetzte Verminderung dagegen zeigt eine ganz eigene Form, die das gnoseologische Gewicht und die Gewißheit des Wertorgans in ein sehr bedeutsames Licht rückt. Werttäuschung trägt, überall wo sie sich konstatieren läßt, immer den Charakter der Wertverkennung, d. h. sie ist rein negativ. Sie haftet nicht dem Wertgefühl als solchem, sondern vielmehr nur dem Aussetzen des Wertgefühls an. Es ist mit dem Wertorgan des Menschen ähnlich wie mit dem Farbensinn, dem musikalischen Sinn, dem mathematischen Sinn: diese sind alle nicht ohne weiteres allen Subjekten gemeinsam, es gibt Individuen von sehr geringer Fassungskraft und Unterscheidungsfähigkeit auf diesen Gebieten und andere von sehr gesteigerter Schärfe des Sinnes. Ebenso gibt es Individuen von sehr geringer Schärfe des Wertblicks; solche sind deswegen nicht positiven Werttäuschungen unterworfen, denn was sie als wertvoll empfinden, ist in seiner Art auch wirklich wertvoll. Sie sind vielmehr der negativen Werttäuschung unterworfen, sie sind wertblind für viele Werte, die ein höher entwickeltes Wertorgan deutlich fühlt — genau so wie der Unmusikalische die spezifischen Klangcharaktere der Akkorde nicht heraushört, die dem Musikalischen ohne weiteres als solche gegeben sind. Wertblindheit in diesem Sinne ist ein weitverbreitetes Phänomen — auf ästhetischem wie auf ethischem Gebiet — und sie steht bei den Einzelnen in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zum jeweilig allgemeinen Niveau des Wertbewußtseins einer Zeit oder eines Milieus.

Ob es neben der Wertblindheit auch noch eine positive Täuschung der Wertschau und des Wertgefühls gibt, läßt sich schwer prinzipiell entscheiden. Beispiele lassen sich nicht beibringen. Im Gegenteil, wo nur irgend Werttäuschung nachweisbar ist, erweist sich hinterher immer, daß das positive Wertgefühl doch irgendwie Recht hatte, das negative aber, d. h. die Bestreitung gefühlter Werte, Unrecht hatte. So ist es mit dem Wertgefühl des Liebenden (Liebe ist nicht „blind"!), des moralischen Revolutionärs, des verkannten und gesteinigten Ideenträgers, des Künstlers, der tastend neue Wege geht. Dagegen Wertverschiebungen, wie die fälschliche Verselbständigung von Mittelwerten (etwa der Nützlichkeit im Utilitarismus u. a. m.), sind in Wahrheit nicht Wertunterschiebungen, sondern Blindheit gegen den dahinterstehenden, wirklich selbständigen Wert.

Man muß also die Untäuschbarkeit des positiven Wertgefühls einstweilen als eine Art Tatsache hinnehmen. Das schließt freilich nicht aus,

Digitized by Google

daß in dem nachfolgenden Herausheben der Wertgehalte ins Licht des Bewußtseins Verkennungen und Fehler aller Art unterlaufen können. Aber das sind dann keine Täuschungen der Intuition mehr, sondern solche der Reflexion.

Das Verhältnis zwischen stigmatischer und konspektiver Intuition ist hier vollständig verschoben. Die stigmatische ist nahezu absolut, die konspektive nahezu ausgeschaltet. In der ersteren erschließt sich eine ganze Welt unerschöpflicher, noch wenig erforschter Mannigfaltigkeit; die konspektive aber stößt auf die größten Schwierigkeiten, sind doch sogar die allgemeinen Gesetze konspektiver Schau, die logischen, hier zum Teil verschoben, — der Widerspruch z. B., der im „Satz des Widerspruchs" aufgehoben ist, erweist sich im Wertreich als durchaus vorhanden: es gibt Wertantinomien, Wertkonflikte, und die Wertharmonie, wo sie auftritt, kann nicht einmal unbedingt als Anzeichen der Richtigkeit gelten. Ja umgekehrt: wie die Dinge liegen, kennen wir selbst die wenigen uns bekannten Züge der Wert-Rangordnung lediglich aus dem unmittelbaren Wertgefühl, nicht aus konspektiver Überschau. Es ist unter solchen Umständen begreiflich, daß die Rolle des relationalen Kriteriums hier auf ein Minimum reduziert ist. Es tritt kaum in Funktion. Und — so müßte man schließen — wenn emotionale Wertschau wirklich absolut sein sollte, so bedarf es seiner auch nicht.

Auf ästhetischem Gebiet geht diese Verschiebung womöglich noch weiter. Hier gehört der idealen Sphäre nicht das Reich der Werte allein an, sondern auch der konkrete ästhetische Gegenstand selbst — nämlich mit seinem eigentlich ästhetischen Bestandteil, dem ideellen (keineswegs „wirklichen", auch nicht als „wirklich" vorgetäuschten) Hintergrundsgebilde, welches durch den real-wirklichen Vordergrund, die dinglich tragende Materie, gleichsam hindurchschimmert. Weder real noch auch bloße Phantasie ist dieses Gebilde. Und soweit es ein Individuelles ist, wird es rein stigmatisch geschaut. Erst der „allgemeine" Ideengehalt in ihm, dessen Träger und Erscheinungsweise wiederum dieses ideal Individuelle ist, wird in der Transparenz des Letzteren konspektiv geschaut. Aber eben dadurch ist hier konspektive Intuition von stigmatischer getragen und durchaus einseitig abhängig.

73. Kapitel. Zur Ontologie der apriorischen Erkenntnis.

a) Das dreifache Grundverhältnis.

Es läßt sich nun auf Grund des Erörterten eine Übersicht über das innere Verhältnis von idealer, realer und intersubjektiver Apriorität geben. Die ersteren beiden treten von vornherein in prinzipiellen

Digitized by Google

Gegensatz zur letzteren, denn ihnen allein haftet das gnoseologische Transzendenzverhältnis an, und nur sie treten mit dem Anspruch „objektiver Gültigkeit" auf; während die intersubjektive eine bloße Bewußtseinsangelegenheit ist. Gleichwohl ist ihr Verhältnis zu jeder der beiden transzendenten Aprioritäten gesondert zu betrachten.

Es handelt sich also um drei an sich wesensverschiedene Verhältnisse: 1. das von intersubjektiver und idealer Apriorität, 2. das von intersubjektiver und realer Apriorität, und 3. das von idealer und realer Apriorität.

Die beiden ersteren Verhältnisse nun sind offenbar streng analog. Das zweite ist außerdem bereits bei der Realerkenntnis erörtert worden. Hier handelt es sich um die Stellung immanenter und transzendenter Kategorienidentität zu einander. Und diese Stellung ist klar, insofern die erstere eine totale, die letztere aber eine partiale ist. Daraus folgte, daß alle für Subjekt und Objekt identischen Kategorien auch für alle Subjekte identisch sind, aber nicht umgekehrt. Darüber hinaus aber fragt es sich jetzt, ob diese Stellung nicht schon innerlich bedingt und vermittelt ist durch das Verhältnis beider Aprioritäten (der intersubjektiven und der realen) zur idealen Apriorität, d. h. ob die für alle Subjekte identischen Erkenntniskategorien nicht gerade deswegen sich mit einem Teil der Realkategorien decken, weil die Kategorien des realen Seins teilweise identisch sind mit denen des idealen, diese aber wiederum (teilweise oder ganz) mit denen der Erkenntnis. Diese Frage aber ist ihrerseits offenbar abhängig von der Entscheidung der beiden anderen Fragen (die das 1. und 3. Verhältnis betreffen).

Diese sind demnach in der Erörterung vorauszunehmen.

b) Intersubjektive und ideale Apriorität.

Wie also ist das Verhältnis von intersubjektiver und idealer Apriorität beschaffen?

Man könnte meinen, es müsse hier genau ebenso stehen wie im Verhältnis intersubjektiver und realer Apriorität. Das ist nun insofern nicht der Fall, als ideale Apriorität in konspektive und stigmatische zerfällt. Für die erstere von diesen ist offenbar das Verhältnis das gleiche, weil sie auch auf Kategorienidentität beruht. Hier also gilt: die für ideales Sein und Idealerkenntnis identischen Kategorien sind auch für alle Subjekte identisch.

Das ändert sich aber in der stigmatischen Intuition. Denn diese beruht entweder gar nicht auf einem Kategorienverhältnis, oder dasselbe ist in ihr so verschoben (auf die Selbständigkeit der Komplexe zu), daß es einem neuartigen Verhältnis — dem der unmittelbar „durchstoßenden" Intuition — nahezu gleichkommt. Worauf beruht also die

Digitized by Google

intersubjektive Identität der stigmatischen Intuition? Da sie erst Folge, nicht Grund, ist, so kann sie nicht auf vorgebildeter Einheitsstruktur in allen Subjekten beruhen, wie die intersubjektive Identität der konspektiven Intuition. Sie kann vielmehr nur darin wurzeln, daß allen Subjekten eine und dieselbe Welt des idealen Seins gegenübersteht und in der stigmatischen Intuition zur Gegebenheit gelangt.

Es ist also hier ein ganz ähnliches Verhältnis, wie bei der Sinneswahrnehmung, die auch bei gegebener Identität des Realen in gewissen Grenzen (die individuelle Exzentrizität abgerechnet) für alle Subjekte identisch ausfällt. Auch die Klausel nämlich kehrt wieder. Denn ebenso wie dort ist auch hier das intersubjektive Deckungsverhältnis kein absolutes, sondern ein etwas verschobenes, „exzentrisches," weil die Bedingungen der jeweiligen Intuition von Subjekt zu Subjekt verschieden liegen können. Sofern man aber das Zur-Anschauung-Bringen einbezieht in die jeweilige Sachlage, so besteht sogar durchgehende Identität. Sie beruht aber auf dem „Durchstoßen" der Intuition einerseits und auf der Identität des idealen Gegenstandes andererseits.

Sofern nun wiederum die Idealerkenntnis der mittleren Schichten auf dem Ineinandergreifen stigmatischer und konspektiver Intuition beruht, so ist in ihr das Verhältnis der intersubjektiven zur idealen Apriorität doppelt fundiert: einerseits auf dem bekannten Verhältnis transzendenter und immanenter Identität, d. h. darauf, daß die mit idealen Seinskategorien identischen Erkenntniskategorien immer auch zugleich identisch für alle Subjekte sind; andererseits aber auf dem Verhältnis des penetrativ anschauenden Subjekts zu der ansichseienden und deswegen für alle Anschauenden identischen idealen Objektwelt. Ob sich dieses letztere Verhältnis noch als Grenzfall des ersteren auffassen läßt oder nicht, das spielt hierbei keine Rolle.

c) Der metaphysische Zusammenhang idealer und realer Apriorität.

Es bleibt also die dritte Frage übrig: wie ist das innere Verhältnis von idealer und realer Apriorität beschaffen? Besteht hier beiderseitig vollkommene Unabhängigkeit? Oder gibt es einen erkenntnismetaphysischen Wesenszusammenhang beider? Oder gar ein Abhängigkeitsverhältnis?

Das letztere liegt von vornherein am nächsten. Gäbe es im idealen und realen Sein keine übereinstimmenden Strukturen, so könnten freilich ideale und reale Apriorität ganz indifferent gegeneinander dastehen. Sie hätten dann eben keinen gemeinsamen Gegenstand. Nun ist dem aber nicht so. Ihr Gegenstand ist inhaltlich in weitem Ausmaße

Digitized by Google

identiſch — wenigſtens innerhalb der theoretiſchen Erkenntnis (beim Wertreich iſt das freilich anders). Es wäre nun doch abſurd anzunehmen, daß ein und derſelbe Inhalt (z. B. eine mathematiſche Geſetzlichkeit) zweimal geſondert erkannt werden müßte, bloß weil er in beiden ontiſchen Reichen wiederkehrt: alſo einmal als idealer und das andere Mal als realer Gegenſtand, wobei die Erkenntnis beide Male auf tranſzendenter Identität der Kategorien beruhen müßte! Hier iſt es offenbar viel näherliegend nur eine einzige aprioriſche Erkenntnis anzunehmen, die den Inhalt als ſolchen erſchaut, aber noch nicht entſcheiden kann, ob er nur ein idealer oder auch ein realer iſt. Zu dem erkannten Inhalt müßte dann freilich noch ein zweites Moment hinzutreten, welches eben die letztere Frage entſcheidet: ein Wiſſen um die Seinsweiſe, die Gegenſtandsſphäre, eine Art begleitender Modalerkenntnis.

Danach könnte man ſich das ganze Verhältnis etwa ſo denken. Die ideale Seinsſphäre liegt dem erkennenden Subjekt gewiſſermaßen „näher" (im Sinne der „Nahſtellung"), ſie iſt im allgemein-gnoſeologiſchen Tranſzendenzverhältnis der realen Sphäre vorgelagert, zeigt die geringere Spannweite der Tranſzendenz — man kann auch ſagen, die geringere gnoſeologiſche Diſtanz gegen das Subjekt —, nimmt alſo auf der Linie „Subjekt — reales Objekt" eine deutlich gekennzeichnete Zwiſchenſtellung ein. Dann läßt ſich der erkenntnismetaphyſiſche Sinn der Einheitlichkeit idealer und realer Apriorität verſtehen: durch die ideale Seinsſphäre hindurch wird erſt die reale a priori erkannt, nämlich genau ſo weit, als die Strukturen des realen Seins mit denen des idealen ſich decken. Da aber das ideale Sein ſeinerſeits nur ſo weit erkennbar iſt, als ſeine Strukturen wiederum mit denen der Erkenntnis ſich decken, ſo ergibt ſich hier ein ebenſo geſchichtetes Verhältnis der kategorialen Identität. Es ſind zwei hintereinandergeſchaltete Identitäten, die erfüllt ſein müſſen, ſoweit aprioriſche Realerkenntnis reicht, während nur eine Identität für die Idealerkenntnis genügt. Zuſammenfaſſend ließe ſich alſo ſagen: ſoweit nur Idealkategorien und Erkenntniskategorien ſich decken, iſt das ideale Sein erkennbar; ſoweit aber darüber hinaus ſich auch noch Idealkategorien und Realkategorien decken, iſt eben dieſe ſelbe Erkenntnis zugleich Erkenntnis des realen Seins.

Wären nun alle Realkategorien zugleich Idealkategorien, ſo müßte das reale Sein genau ſo weit a priori erkennbar ſein wie das ideale; wären aber alle Idealkategorien zugleich Realkategorien, ſo brauchte das reale Sein zwar nicht ebenſo erkennbar zu ſein wie das ideale, denn es könnte ja noch weitere Realkategorien geben, denen keine Idealkategorien entſprächen, wohl aber gäbe es dann keinen Teil der

Digitized by Google

idealen Sphäre, dem nicht ein Teil der realen entspräche, und folglich keine Idealerkenntnis, die nicht zugleich Realerkenntnis wäre. Beides nun trifft offenbar nicht zu. Denn tatsächlich ist das Reale weniger erkennbar, irrationaler als das Ideale, d. h. es gibt Realkategorien, die nicht zugleich Kategorien des Idealen sind. Und andererseits gibt es tatsächlich ganze Teile der idealen Sphäre, denen kein reales Sein entspricht; die ideale Sphäre enthält mehr Möglichkeiten als die reale, und diese sind als solche gesondert und unabhängig von aller Realität oder Irrealität ideal-aprioriſch erkennbar.

Folglich: die Sphären der Idealkategorien und Realkategorien überschneiden sich. Sie sind selbst nur ähnlich partial identisch miteinander, wie die Sphären der Erkenntnis- und Realkategorien einerseits und die der Erkenntnis- und Idealkategorien andererseits.

d) Das dreifache Identitätsverhältnis.

Hier liegt also ein dreifaches Überschneidungsverhältnis partialer Identitäten zugrunde. Es sind drei durchaus verschiedene Kategoriensphären, die sich teilweise decken. Aber das Teilverhältnis selbst in dieser Deckung ist zwischen ihnen kein gleichmäßiges, sondern ein sehr wesentlich abgestuftes. Die Realkategorien stehen den Erkenntniskategorien offenbar ferner als die Idealkategorien; das Deckungsverhältnis der letzteren mit ihnen ist sichtlich ein innigeres und ausgedehnteres als das der ersteren mit ihnen. Oder, anders gesagt: der Ausschnitt der Idealkategorien, der sich mit Erkenntniskategorien deckt, ist ein größerer als der Ausschnitt der Realkategorien, der sich mit Erkenntniskategorien deckt. Die Idealkategorien stehen also dem Identitätsverhältnis nach mitten inne zwischen Realkategorien und Erkenntniskategorien; und indem sich nun ein Teil von ihnen mit Erkenntniskategorien deckt, ein anderer aber mit Realkategorien, so gibt es ein Deckungsverhältnis der letzteren mit den Erkenntniskategorien offenbar nur genau so weit, als innerhalb des Reichs der Idealkategorien der mit den Realkategorien sich deckende Ausschnitt und der mit den Erkenntniskategorien sich deckende Ausschnitt auch miteinander im Deckungsverhältnis stehen. Nur vermöge dieses dritten Deckungsverhältnisses dringt apriorische Erkenntnis über die ideale Sphäre ins Reale durch; d. h. nur so weit es reicht, gibt es apriorische Realerkenntnis.

Diese neue, allerdings etwas schwerfällige Formel ist nichts anderes als die Übersetzung der alten partialen Identitätsthese — d. h. der kategorialen Grundrelation im Sinne der aprioriſchen Realerkenntnis — in die Terminologie des komplexen Sphärenverhältnisses, in welchem sich die drei partialen Identitäten überschneiden.

Digitized by Google

Auf dieſe Weiſe ſpielt tatſächlich die ideale Sphäre die Rolle der Vermittlung in der aprioriſchen Realerkenntnis. Nicht freilich in der Weiſe, daß die vermittelnden Idealkategorien dabei ſelbſt Erkenntnisgegenſtand würden — die Kategorien, auf deren tranſzendenter Identität aprioriſche Sacherkenntnis beruht, bleiben ja vielmehr gemeinhin ganz unerkannt, ſind auch zum Teil unerkennbar (vgl. Kap. 49. d.) —, wohl aber in der Weiſe, daß alle aprioriſche Realerkenntnis zugleich Idealerkenntnis iſt, wenn auch nicht bewußt als ſolche herausgehoben. Dieſer Satz läßt ſich aber nicht umkehren, denn im Weſen der Idealerkenntnis liegt es, daß ſie niemals ohne weiteres zugleich Realerkenntnis iſt. Auch das findet ſeine Begründung in dem formulierten Überſchneidungsverhältnis.

Dieſe Sätze nun ändern zwar alleſamt an der Theorie der realen Apriorität nichts. Sie machen nur manches in ihr verſtändlich, was bisher in ihr dunkel blieb. Aber ſie werfen ein entſcheidendes Licht auf die Rolle der Idealerkenntnis im Ganzen des Erkenntnisgefüges überhaupt.

Erſtens nämlich erweiſt ſich die ideale Apriorität hiermit als Zwiſcheninſtanz der bloß interſubjektiven und der realen Apriorität. Denn die interſubjektive Übereinſtimmung des a priori Erkannten hängt ja in erſter Linie an der Erkenntnis des idealen Seins — ſo ſehr, daß man ſie oft mit dieſer verwechſelt hat (ſo z. B. Kant, der ſie beide ununterſchieden diesſeits der Frage nach der „objektiven Realität" anſetzte).

Zweitens folgt, daß tatſächlich das Reale nur ſo weit a priori erkennbar iſt, als ſich ſeine kategoriale Struktur mit der des idealen Seins deckt; was ſich entſchieden beſtätigt, wenn man auf die Rolle der formalen Logik und der Mathematik in der Naturerkenntnis hinblickt, und wenn man andererſeits erwägt, daß das Irrationale der realen Sphäre immer zugleich alogiſch iſt (d. h. „eminent-Irrationales" iſt). Dieſer Satz iſt keineswegs tautologiſch, denn es gibt auch Alogiſches, das nicht transintelligibel iſt (z. B. im ſinnlichen Bewußtſein), ſowie Transintelligibles, das nicht alogiſch iſt (in der logiſch-idealen Sphäre). Aus der Realſphäre aber, wo beide zuſammengehen, ſtammt die irrtümliche Gleichſetzung des Alogiſchen und Transintelligiblen.

Drittens aber beſtätigt ſich das ganze Verhältnis in der Werterkenntnis. Hier haben wir Idealerkenntnis ganz ohne entſprechende Realerkenntnis, oder richtiger, unabhängig davon, ob ihr Realerkenntnis zur Seite geht (wie bei realiſierten Werten) oder nicht. Denn daß das betreffende Reale wertvoll iſt, weiß man eben doch nur aus der in ihm ſteckenden idealen Struktur des Wertes, reſp. aus ſeinem rein ideal anſichſeienden Wertcharakter. Werte werden unabhängig von ihrer Realität oder Irrealität erkannt, wie die reine Idealität überhaupt dies-

Digitized by Google

seits von Realität und Irrealität steht. Das ideale Sein hat eben nicht die gleiche eng gezogene Grenze der Erkennbarkeit wie das reale. Es ist vieles als ideales Sein erfaßbar, was sich überhaupt nicht als reales erweist. Wie denn eben nur ein Teil der Ideal- und Realkategorien sich deckt.

74. Kapitel. Weitere systematische Konsequenzen.

a) Der Stigmatismus in der realen Apriorität.

Somit dürfte das Verhältnis der drei Aprioritäten, insbesondere das der idealen und realen, prinzipiell durchsichtig sein. Die Frage verwickelt sich aber wieder, wenn man den bisher übergangenen Punkt mit in die Betrachtung einbezieht, daß ideale Apriorität zweigliedrig ist, aus konspektiver und stigmatischer Intuition zusammengesetzt ist, und daß von diesen beiden nur die erstere mit Gewißheit auf kategoriale Grundrelation zurückzuführen ist. Kurz, es erhebt sich die Frage: wie steht es mit dem Verhältnis idealer und realer Apriorität, sofern sie in stigmatischer Intuition besteht?

Man könnte geneigt sein, die Frage für unzulässig, für keinem Phänomen entsprechend zu erklären. Liegt es doch nah so zu überlegen: stigmatische Intuition gibt es nur in der idealen Apriorität, alle reale Apriorität ist konspektiv. Stigmatische Intuition erstreckt sich also nur auf diejenigen idealen Seinsstrukturen, die nicht zugleich reale sind. Diese Überlegung ist aber falsch. Der größte Teil aller phänomenologischen Wesensschau zeugt dagegen, z. B. alle Aktphänomenologie, denn Akte haben vollwertige Realität. Desgleichen gibt es in der Mathematik viel stigmatische Intuition (einzelner in sich selbst einsichtiger Theoreme), die doch in der angewandten Mathematik sich ohne weiteres als Realerkenntnis erweist.

Es gibt also durchaus das Phänomen einer solchen stigmatischen Anschauung, die wenigstens mittelbar (für das naive Bewußtsein aber zweifellos auch unmittelbar) Realerkenntnis ist. Wie nun steht es mit ihr? Da doch stigmatische Intuition nicht auf kategorialer Grundrelation zu beruhen braucht — und wir wollen hier den immerhin ungünstigsten Fall annehmen, es sei so —, soll man da sagen, hier tauche eben doch eine apriorische Realerkenntnis auf, die nicht auf kategorialer Grundrelation beruhte? Damit wäre die oben entwickelte Theorie der realen Apriorität (Kap. 46—49) in der Tat durchbrochen. Oder richtiger, sie würde nur die Hälfte der apriorischen Realerkenntnis betreffen. Jedenfalls würde die kategoriale Grundrelation von ihrer beherrschenden Höhe zu etwas bloß Anhängendem, Ergänzendem herabsinken.

Digitized by Google

b) Idealtranszendenz und Realtranszendenz in der realen Apriorität.

Auf den ersten Blick könnte man hier freilich stutzig werden über den Wert der ganzen Theorie. Bei näherem Eingehen auf die Sachlage ändert sich das aber vollständig. Die beiden Sätze: es gibt reale Apriorität nur durch kategoriale Grundrelation, und: es gibt stigmatische, direkt nach Art der Wahrnehmung durchstoßende Intuition in der realen Apriorität, bilden eine nur unechte Antithetik. Das ersieht man leicht, wenn man die im vorigen Kapitel erbrachte These einfügt, daß die ideale Apriorität die vermittelnde Rolle spielt zwischen bloß intersubjektiver und realer Apriorität.

In der konspektiven Intuition liegt hierbei ein doppeltes partiales Identitätsverhältnis vor: einmal zwischen Erkenntnis- und Idealkategorien, das andremal zwischen Ideal- und Realkategorien. Beide Verhältnisse treten nicht ins Bewußtsein, sondern bilden nur den Hintergrund, sind Bedingungen. *Fällt nun das eine von ihnen weg, so tritt dieser Wegfall gleichfalls nicht ins Bewußtsein*, d. h. am Aprioritätsbewußtsein wie am Sachbewußtsein als solchem ändert sich damit nichts.

Ein solcher Wegfall nun tritt ein bei der *stigmatischen Intuition*, sofern sie zugleich Realerkenntnis ist. Denn stigmatische Intuition stößt zwar direkt durch auf ihren Gegenstand, aber *nur auf den idealen*, nicht auf den realen. Sofern sie aber nichtsdestoweniger Gültigkeit hat auch für das reale Sein, so tritt hier offenbar *noch ein zweiter Faktor* hinzu, der ihr diese Gültigkeit eben erst verleiht.

Ein solcher zweiter Faktor aber liegt vor *in dem zweiten, nicht aufgehobenen Kategorienverhältnis*. Denn da stigmatische Intuition nur bis auf den idealen Gegenstand durchstößt, so überspringt sie nur das Verhältnis von Erkenntniskategorien und Idealkategorien. *Das zweite Verhältnis aber bleibt in seinem Recht*. Das aber ist das Verhältnis von Ideal- und Realkategorien. Und dieses zweite Verhältnis ist es eben, was — soweit es ein Identitätsverhältnis ist — dem stigmatisch Geschauten das Gewicht der Realerkenntnis gibt.

Hierbei ist die Parenthese wichtig: „soweit es ein Identitätsverhältnis ist". Denn das ist es nicht restlos. Es ist partiale Identität. Sonst wäre ja alle ideale Apriorität auch reale. Für die konspektive Intuition war diese Schranke ihrer Gültigkeit für die Realerkenntnis leicht einzusehen. Jetzt erweist sie sich als ebenso wichtig für die stigmatische Intuition. Diese ist zunächst, genau so sehr wie die konspektive, nur Idealerkenntnis. Die höhere Dignität der Realerkenntnis kann zu ihr hinzutreten, braucht es aber nicht. Und *sie tritt hinzu*, soweit die erschaute Idealstruktur zugleich Realstruktur ist — das aber heißt:

Digitized by Google

soweit ihre Idealkategorien zugleich Realkategorien sind, sie bleibt aber aus, soweit letzteres nicht zutrifft. Und zwar beides ohne Bewußtsein des Kategorienverhältnisses.

Die kategoriale Grundrelation bleibt also hier vollständig in ihren Befugnissen, sofern es sich um die Beziehung zum Realen handelt. Nur in der Beziehung von Bewußtsein und idealem Sein ist sie hier ausgeschaltet und gleichsam übersprungen. Denn die Spannweite der Transzendenz dieser letzteren Beziehung ist es eben, welche von der stigmatischen Intuition durchstoßen wird. Hier eben besteht jene engere Bindung, die des Umweges über die Kategorien nicht bedarf. Aber die zweite, größere Spannweite, die der Realtranszendenz ist sie nicht imstande zu durchbrechen. Hier tritt daher jener Umweg wieder in Kraft, hier ist er der einzige Weg.

Man darf also sagen: in der konspektiv-apriorischen Realerkenntnis ist die ganze Spannweite der Transzendenz, vom Subjekt bis zum realen Gegenstande, durch kategoriale Grundrelation überbrückt, in der stigmatischen aber nur die halbe — freilich die größere Hälfte der Spannweite. In jener ist also die Überbrückung, d. h. die Erkenntnisrelation selbst, eine in sich homogene, in dieser aber eine heterogene, eine funktional ungleich geteilte.

In bezug auf die Überwindung der Realtranszendenz ist somit gar kein Unterschied zwischen stigmatischer und konspektiver Intuition; hier sind beide auf kategoriale Grundrelation angewiesen. Der ganze Unterschied liegt in der Überwindung der viel geringeren Idealtranszendenz. So ist es zu verstehen, daß für den Gesichtspunkt der Realerkenntnis als solcher hier nicht nur theoretisch gar kein Unterschied zu machen ist, sondern auch tatsächlich im Bewußtsein der realen Apriorität kein Unterschied besteht. Vielmehr geht stigmatische und konspektive Intuition ununterschieden und ohne bewußte Grenze ineinander über, ohne daß die Realitätsbeziehung irgendwo einen Einschnitt zeigte.

Man kann aber auf Grund der Theorie, wenn man sie einmal hat, sehr wohl nachträglich diese Grenze ziehen. Denn die unmittelbare, gleichsam bildhafte Anschaulichkeit zeigen eben nur die komplexen Strukturen (etwa die der unteren und zum Teil der mittleren Schicht) — sowohl in der Mathematik als in der Wesensschau. Und diese allein sind es, die mehr oder weniger rein stigmatisch geschaut sind. Für die Realerkenntnis aber ist die Grenze indifferent: das Verhältnis des erschauten idealen Gebildes zur Realität ist in beiden Fällen das gleiche. Es ist ein positives, wo Identität zwischen Ideal- und Realkategorien besteht; ein negatives, wo sie nicht besteht. Wie das Bewußtsein zur Schau des Idealgebildes kommt, geht sie nichts an. Denn ob diese

Digitized by Google

Schau auch kategorial vermittelt ist oder nicht, ist eine reine Sache der Idealerkenntnis.

c) Modifizierte Identitätsformel der realen Apriorität.

Die vermittelnde Stellung der idealen Apriorität rechtfertigt sich also auch hier. Desgleichen werden auch hier die früheren Formulierungen der kategorialen Grundrelation in der realen Apriorität nicht prinzipiell angetastet.

In einem Punkt nur muß man sie ergänzen. Nehmen wir etwa die auf S. 355 unten gegebene Formel: „sofern es Erkenntnis a priori von realen Gegenständen gibt, muß wenigstens ein Teil der Seinskategorien mit Erkenntniskategorien zusammenfallen" ..., so kann sie jetzt nicht mehr genau zutreffen. Denn fügt man in diese Formel die Zwischenstellung der idealen Sphäre ein, so ist es klar, daß sie dadurch eine Begrenzung erfährt, weil nicht alle erschaubaren Strukturen des Idealen durch ein Kategorienverhältnis geschaut werden. M. a. W. dem Vorhandensein der stigmatischen Intuition in der vermittelnden Idealerkenntnis muß Rechnung getragen werden.

Die Formel freilich wird dadurch erheblich schwerfälliger und verliert an Übersichtlichkeit. Man könnte sie etwa so ansetzen: Sofern es Erkenntnis a priori von realen Gegenständen gibt, muß 1. wenigstens ein Teil der Realkategorien mit Idealkategorien zusammenfallen, und 2. müssen entweder diese Idealkategorien ihrerseits wiederum mit Erkenntniskategorien zusammenfallen, oder die unter ihnen stehenden idealen Gegenstände müssen direkt (penetrativ) anschaubar sein.

Falls aber — was schwer zu entscheiden ist — hinter der stigmatischen Intuition doch auch ein Kategorienverhältnis stecken sollte, so würde damit freilich auch die Formel auf einen Schlag wieder einfach. Man könnte es dann bei der alten Formulierung belassen, sofern das Zwischenglied der Idealkategorien dann in der direkten Beziehung von Real- und Erkenntniskategorien wieder überflüssig würde. Das bedeutete aber nicht die Ausschaltung des Zwischengliedes aus der kategorialen Grundrelation, sondern nur seine Indifferenz für das Problem der real-transzendenten Apriorität.

Digitized by Google